



حَجَرِ الْاِسْلَام

تفہیم و جذبیہ فارشیہ مغربیت کے اصولی رد کی صورت میں

یہ تصنیف جس کا لقب شیخ الحدیث علامہ محمد رفیع رحمانی ہے، مغربیت کی بڑی اہم ضرورت یوری کرتی ہے۔ کتاب میں خدا تعالیٰ کا ثبوت، توحید رسالت، محمد کی اتباع میں نجات کا نسخہ ہونا، قیامت، جزا، سزا، جنت، دوزخ، مولا کی جنات وغیرہ کا عمل و لائن سے اثبات اور سائنس و جدید افکار کی مزاحمت سے دفاع بلو پبلو و ہو رہے، اس کے علاوہ انسانی زندگی کے مقصد و اصل کی نشاندہی، شرائطِ مروت کی تعیین، احکام اسلام کی حقیت اور حقیقت عقل کی روشنی میں ذکر کی گئی ہیں۔



تصنیف
الامام محمد قاسم النانوتوی
تفہیم و جذبیہ
مولانا حکیم فخر الاسلام



ناشر

مجمع الفکر الاسلامی الدینی

فکر اسلامی اکیڈمی (انٹرنیشنل) بابائے مذاہن اشاعت العلوم اکل کوا انڈیا



إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ



حجۃ الاسلام

[یہ تصنیف۔ جس کا لقب شیخ الہندؒ نے ”بحالہ مقدسہ“ رکھا ہے۔ عصر حاضر کی بڑی اہم ضرورت پوری کرتی ہے۔ کتاب میں خدا تعالیٰ کا ثبوت، توحید، رسالت، محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع میں نجات کا مختصر ہونا، قیامت، جزا سزا، جنت دوزخ، ملائکہ، جنات وغیرہ کا عقلی دلائل سے اثبات اور سائنس و جدید افکار کی مزاحمت سے دفاع پہلو بہ پہلو موجود ہے۔ اس کے علاوہ انسانی زندگی کے مقصود و اصلی کی نشاندہی، صراط ہدایت کی تعیین، احکام اسلام کی علتیں اور حکمتیں عقل کی روشنی میں ذکر کی گئی ہیں۔]

.....تصنیف.....

الامام محمد قاسم النانوتوی

.....تحقیق و تشریح.....

مولانا حکیم فخر الاسلام

ناشر

مجمع الفکر الاسلامی الدولی (فکر اسلامی انٹرنیشنل اکیڈمی انڈیا)



جامعہ اسلامیہ اشاعت العلوم اکل کوا

The International Academy
of Islamic Thought (IAIT)



تفصیلات

نام کتاب :	حجۃ الاسلام
مصنف :	الامام محمد قاسم النانوتوی
تحقیق و تشریح :	مولانا حکیم فخر الاسلام
اشاعت اول :	محرم الحرام ۱۴۴۱ھ - ستمبر ۲۰۱۹ء
صفحات :	۲۴۴
تعداد :	۱۱۰۰
کمپوزنگ و سیٹنگ :	محمد مر علی قاسمی (دھنباڈ، جھارکھنڈ) جامعہ اکل کوا
قیمت :	۲۲۰ روپے
ناشر :	مجمع الفکر الاسلامی الدولی، جامعہ اسلامیہ اشاعت العلوم اکل کوا

ملنے کے پتے

مہاراشٹر : مجمع الفکر الاسلامی الدولی، فکر اسلامی انٹرنیشنل اکیڈمی انڈیا (IAIT)
 جامعہ اسلامیہ اشاعت العلوم اکل کوا، ضلع نندور بار
 دیوبند : مطب اشرفی، محلہ خانقاہ، مدنیہ، یوسفیہ، زم زم اور فیصل پبلیکیشنز
 سہارنپور : مجمع الفقہ الحنفی، مکتبہ امداد الغرباء، مکتبہ دار السعادة

آئینہ مضامین

ارکان مذہب: توحید و رسالت

رکن اول: توحید:

امر اول: خدا کا ثبوت

امر دوم: خدا کی وحدانیت

امر سوم: خدا تعالیٰ کا واجب الطاعت ہونا

بقا و فنا میں خدا کی طرف محتاجی کا اِقْتِضا اور اسرار عبادات

رکن ثانی: رسالت:

امر چہارم: ضرورت نبوت

امر پنجم: نبوت کی علامات و صفات

امر ششم: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت

امر ہفتم: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خاتمیت

امر ہشتم: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع میں نجات کا منحصر ہونا۔

خاتمہ: احکام کی علتیں: لحم غیر مذبوح، دم مسفوح کے احکام کی عقلی نوعیتیں۔

استحالة: تبدیلی ماہیت، ناپاک غذاؤں کے اثرات، حیوانات میں وجوہ حرمت کی اقسام۔

فہرست مضامین

صفحہ	مضامین
۲۰	پیش لفظ
۲۵	الامام محمد قاسم النانوتویؒ
۲۶	حرف اولیں
۳۳	کتاب ”حجۃ الاسلام“ کی تشریحی کاوش پر ایک نظر
۳۸	مضامین کتاب
۳۹	امور ہشت گانہ وقت کی اہم ضرورت
۴۶	مقدمہ (شیخ الہند حضرت مولانا محمود حسن صاحب نور اللہ مرقدہ)
۵۰	دیباچہ (حضرت مولانا سید فخر الحسن صاحب گنگوہیؒ)
۵۱	انسان کی پیدائش کا اصل مقصد
۵۲	خطاب قاسم
۵۲	انسانیت کی حقیقی خیر خواہی
۵۲	اصلی مقاصد کی تحقیق
۵۳	حضرت نانوتویؒ کا اصول افادیت
۵۴	انسان نکما نہیں ہو سکتا
۵۵	فطرت کے اصول
۵۵	پہلا اصول: حکیم حکمت ہی کے کام کرتا ہے
۵۶	دوسرا اصول: ہر ”عارضی“ کے لیے ”اصلی“ کا ہونا لازم ہے

۵۶	تیسرا اصول: مخلوقیت کے لیے مقصودیت لازم ہے
۵۷	چوتھا اصول: جو مخلوق نہ ہو، اُس سے غرض و غایت وابستہ نہیں ہوتی
۵۷	انسان مخلوق ہے
۵۷	انسان کی پیدائش سے اصل مقصود خالق کی اطاعت ہے
۵۸	اصول ۵: محتاج ہونا، نیازمندی اور فرماں برداری کا مقتضی ہے
۵۸	اصول ۶: اطاعت بندے کے حق میں مطلب اصلی ہوگی
۵۹	عقل کا وظیفہ: معرفتِ نفس اور معرفتِ رب
۵۹	سب سے پہلے لائق معرفت خدا تعالیٰ کی ذات ہے
۵۹	اپنی معرفت خدا کی معرفت پر موقوف ہے
۶۰	اطاعت خالق انسان کا طبعی مقتضا ہے..
۶۴	بدبختی کے اسباب
۶۴	۱: غلطی ۲: غلبہ خواہش
۶۴	غلطی کرنے والوں کی مثال
۶۴	مغلوبان خواہش کی مثال
۶۴	پہلا طبقہ - غلط کار - زیادہ قابلِ افسوس
۶۴	راہِ مستقیم چھوڑ کر، زہد و عبادت بے سود ہے
۶۵	راہِ مستقیم پر گامزن؛ لیکن خواہشِ نفس میں مبتلا
۶۵	دین محمدی کے سوا کوئی راہِ مستقیم نہیں
۶۶	دینِ حق کا تعارف
۶۶	تمہید
۶۷	امورِ ہشت گانہ

۶۷	۱- وجودِ خدا
۶۷	۲- توحیدِ خدا
۶۸	امراول: خدا کا ثبوت
۶۹	خدا کا ثبوت
۶۹	اصول ۱: عارضی کے لیے اصلی اور مستعار کے لیے مستعار منہ کا ہونا ضروری ہے
۷۰	اصول ۲: تلازم یا رشتہ علت
۷۰	خدا کے وجود اور اُس کی ذات میں تلازم دائمی ہے
۷۱	اصلی اوصاف کے زوال کا شبہ
۷۲	اشیاء کے اصلی اوصاف میں اور موجودِ اصلی کے وصف ذاتی میں فرق
۷۳	حقیقۃً الشیء (Entity)
۷۵	”وجود“ ایک بسیط شیء ہے
۷۶	امردوم: خدا کی وحدانیت
۷۷	خدا کی وحدانیت
۷۶	۱- دلیل وحدانیت باعتبار ”وجود“
۷۵	احاطہ وجود لا متناہی ہے
۷۸	۲- دلیل توحید باعتبار ”حقیقۃً الشیء“
۷۹	کیا کسی جانب وجود کو نظر انداز کیا جاسکتا ہے؟
۸۰	اصول: شیء واحد و مختلف چیزوں کا پرتو نہیں ہو سکتی
۸۰	وجود کے علاوہ کوئی شیء نہیں جو اصلی ہو
۸۱	”وجود“ کے متعلق اصولی گفتگو
۸۱	وجود کے احاطہ میں کسی اور کی شرکت کی گنجائش نہیں

۸۱	احاطہ وجود کے باہر بھی کسی کی شرکت کی گنجائش نہیں
۸۲	وجود وحدہ لاشریک لہ کی تشریح
۸۳	توحید ذات کے منافی امور
۸۴	خدا کو باپ کہنا اور بشر کو خدا کا بیٹا
۸۴	غلط فہمی پیدا کرنے والے لفظ کے استعمال سے بچنا ضروری ہے
۸۶	وجود مستعار کو وجود خاندہ زاد سے کیا نسبت!
۸۷	حاجت کی ماہیت
۸۷	فوائد و نتائج
۸۷	۱- خدا کسی بات میں کسی کا محتاج نہیں
۸۷	۲- خدا تعالیٰ میں کوئی عیب نہیں
۸۷	۳- تمام موجودات ہر بات میں خدا کے محتاج ہیں
۸۸	۴- ہر موجود شیء میں حیات، علم، ارادہ، شعور اور حرکت کا پایا جانا ضروری ہے
۸۸	۵- موجودات میں علم، ارادہ، شعور، حرکت باعتبار استعداد پائے جاتے ہیں
۹۱	۶- قابلیت کمال اور احتیاج دونوں انسان میں سب سے زیادہ ہے
۹۱	دلائل
۹۱	۷- کسی کا خدا کے ہم جنس ہونا خدا کے لیے عیب ہے
۹۲	۸- عجز و محتاجگی کے ساتھ خدائی کی بوجھ بھی نہیں ہو سکتی
۹۲	۹- سرکش متبعین کا جرم بڑھا ہوا ہوتا ہے
۹۳	۱۰- عقل و دانش کا اصل وظیفہ دین کے نشیب و فراز کی یافت ہے
۹۳	مثلیث کا عقیدہ خلاف عقل ہے
۹۴	قاعدہ: اصول دین میں محال باتوں کا ہونا، مذہب کے باطل ہونے کی دلیل ہے

۹۴	قاعدہ: جو بات عقل کے نزدیک بے دلیل مسلم ہو؛ اُس کے خلاف دلائل کا اعتبار نہیں
۹۵	قاعدہ: علم ضروری کا معارضہ ممکن نہیں
۹۶	اصول: علم ضروری کے مقابلے میں دلیل نقلیٰ وہی کا اعتبار نہیں
۹۷	تثلیث کا مضمون الحاقی ہے
۹۸	ہم محمدی عیسیٰ علیہ السلام کے سچے ماننے والے ہیں
۹۹	توحید صفات باری تعالیٰ
۱۰۰	توحید صفات باری تعالیٰ
۱۰۰	حق تعالیٰ کے افعال اختیاری ہیں اضطراری نہیں
۱۰۰	۱- کائنات کا ہر کام خدا تعالیٰ کے ارادے سے ہوتا ہے
۱۰۱	۲- افعال خداوندی کا صفات خداوندی پر قیاس درست نہیں
۱۰۳	۳- افعال کے احکام وہی ہیں جو حرکت کے ہیں
۱۰۳	۴- علم خداوندی، ارادہ خداوندی (قضا و قدر)
۱۰۳	ارادے سے پہلے نقشہ طے ہونا اور اسباب کی دخل اندازی
۱۰۴	۵- بھلائی، برائی، جنت، دوزخ
۱۰۵	۷- افعال خداوندی کا اضطراری ہونا باطل ہے
۱۰۶	۸- مخلوقیت کے لیے حادث ہونا لازم ہے
۱۰۷	قدیم ہونے اور مخلوق ہونے میں کلی منافات ہے
۱۰۷	اضطرار کی ماہیت
۱۰۷	اختیارِ ایجاب کی ماہیت
۱۰۷	اختیارِ افنا کی ماہیت

۱۰۸	امر سوم: خدا تعالیٰ کا واجب الاطاعت ہونا
۱۰۹	خدا تعالیٰ کا واجب الاطاعت ہونا
۱۰۹	۱: عالم کا وجود اور اُس کے اوصاف مستعار ہیں
۱۰۹	الف: مخلوقات کے افعال اختیاری قدرت خداوندی کے تحت
۱۱۰	ب: وجود مخلوقات ملک خالق کائنات ہے
۱۱۱	اصول استعارہ
۱۱۱	اصول استعارہ کا اطلاق ’’وجود‘‘ پر
۱۱۱	۱۰: عطا و سلب اور نفع و ضرر کا مالک نیز محبوب برحق خدا تعالیٰ ہی ہے
۱۱۱	۱۱: ہر قسم کی اطاعت بھی خدا تعالیٰ ہی کے لیے ہے
۱۱۲	۱۲: شرک ظلم عظیم ہے اور مشرک عتاب کبیر کا مستحق
۱۱۳	۱۳: حکم ربانی میں انبیاء اور علماء کی اطاعت شرک نہیں
۱۱۳	فرماں برداری، عبادت و بندگی کب کہلائے گی؟
۱۱۴	۱۴: مالک نفع و ضرر اور منبع محاسن سمجھنے کا اصل تعلق اعتقاد سے ہے
۱۱۵	خدا تعالیٰ کو نفع و ضرر کا مالک اور جملہ محاسن کا اصل منبع اعتقاد کرنے کے اثرات
۱۱۶	اصول موضوعہ
۱۱۸	بقا اور فنا میں بندے کا خدا کی طرف محتاجی کا اصولی اقتضا
۱۱۸	خدا کی طرف دائمی روئے نیاز اور تفویض
۱۱۸	خدا کی عظمت و کبریائی کا استحضار اور اپنی حقارت و بے ثباتی پر نظر
۱۱۹	خدا کی طرف محتاجی کا اقتضا
۱۲۰	۱- نماز
۱۲۰	استقبال قبلہ

۱۲۰	ہاتھوں کو باندھ کر کھڑا ہونا
۱۲۰	رکوع
۱۲۰	سجدہ
۱۲۱	افعال عبادت خدا کے سوا کسی اور کے لیے بجالانا شرک ہے
۱۲۱	۲۔ زکوٰۃ
۱۲۱	تمہید
۱۲۲	اسرار و مقاصد زکوٰۃ
۱۲۳	صوم و حج
۱۲۳	تمہید
۱۲۴	۳۔ اسرار عبادتِ صوم
۱۲۴	اسرار و مقاصدِ صوم
۱۲۵	۴۔ اسرارِ حج
۱۲۵	احرام
۱۲۵	طواف
۱۲۵	وقوف عرفات، رمی جمار اور قربانی
۱۲۷	حج، رمضان کے بعد ہونے کی حکمت
۱۲۷	۵۔ نماز، زکوٰۃ، روزہ اور حج کا باہمی ربط
۱۲۸	خدا تعالیٰ کا مملوک و محکوم اور محبت و مخلص ہونے کے آثار
۱۲۹	شرک کی وضاحت
۱۲۹	زکوٰۃ و صوم کا نیتِ عبادت سے مشروط ہونے کی وجہ

۱۳۰	رکن ثانی: رسالت
۱۳۱	امر چہارم: نبی کی ضرورت
۱۳۲	نبی کی ضرورت
۱۳۳	نبی و رسول کی ضرورت
۱۳۴	رسول کے لیے خدا کا مطیع و مقرب اور غلطیوں سے محفوظ ہونا ضروری
۱۳۵	مسئلہ معصومیت، تقرب و شفاعت
۱۳۵	نصاری کے بنیادی عقیدہ (کفارہ) کا رد
۱۳۷	امر پنجم: نبوت کی علامات اور صفات
۱۳۸	نبوت کی علامات اور صفات
۱۳۸	۱- اخلاص و محبت خداوندی
۱۳۹	۲- اخلاق حمیدہ
۱۳۹	اخلاق کے اچھے، برے ہونے کا معیار
۱۳۹	مقاتلہ حربیین کا موافق عقل ہونا
۱۴۰	(۳) کمال عقل و فہم
۱۴۰	امت کی عقل و فہم انبیاء کی عقل و فہم کا پرتو ہے
۱۴۰	مادہ حیات، انبیاء کی حیات سے ماخوذ ہے
۱۴۱	امت کے اخلاق انبیاء سے ماخوذ ہوتے ہیں
۱۴۱	امت اور نبی کے علم و فہم میں فرق مستعار و مستعار منہ کا ہے
۱۴۱	امتیوں کے اخلاق کا باہمی تفاوت
۱۴۲	امر ششم: محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت و افضلیت
۱۴۳	محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نبوت و افضلیت

۱۴۳	انبیاء کا اعتقاد اور محبت جزو ایمان ہے
۱۴۴	﴿معجزات علمیہ﴾
۱۴۵	معجزات علمیہ کا مرتبہ معجزات علمیہ سے بڑھا ہوا ہے
۱۴۵	علم کو عمل پر شرف حاصل ہے
۱۴۵	معجزات علمیہ کی تعریف
۱۴۵	معجزات علمیہ کی تعریف
۱۴۶	الف- حسن تعلیم
۱۴۶	ب- مابعد الطبیعیاتی امور (Prediction of metaphysical events)
۱۴۷	ماورائے طبیعیات کے متعلق ایک شبہ کا ازالہ
۱۴۷	☆ مستقبل کی خبریں
۱۴۸	☆ اخبارِ ماضیہ جن کی ٹھیک ٹھیک اطلاع تاریخ سے نہ ہو سکی تھی
۱۴۸	۲- حسن خلق
۱۴۹	امرہ فہم: حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خاتمیت
۱۵۰	حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خاتمیت
۱۵۰	۱- اعجازی پہلو قرآن اعلیٰ درجے کا علمی اعجاز
۱۵۰	خاتمیت باعتبار فصاحت و بلاغت
۱۵۰	فصاحت و بلاغت کے ادراک کے لیے ذوق سلیم کی ضرورت
۱۵۱	عبارت قرآنی کا حسن و رعنائی ہر شخص کو محسوس ہوتا ہے
۱۵۱	فصاحت و بلاغت بدیہی ہے
۱۵۱	الفاظ قرآنی اور الفاظِ توریت و انجیل کا موازنہ
۱۵۱	اہل کتاب کا اپنی کتاب کے متعلق اعتراف

۱۵۱	دیگر کتب کے متعلق اہل اسلام کا اعتقاد
۱۵۲	تورات و انجیل کتاب الہی ہیں، نہ کہ کلام الہی
۱۵۲	۱-۲ اعجازِ علمی کا اعلیٰ درجہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے مختص ہونا
۱۵۳	نتیجہ بحث
۱۵۳	۱- جس نبی پر مراتبِ کمال ختم ہو جائیں، وہ خاتم النبیین ہوگا
۱۵۳	۲- تمام عالم پر خاتم النبیین کے دین کا اتباع واجب ہے
۱۵۴	تائیدات: ۱: متمدن سوسائٹی کا اصول
۱۵۴	۲- دیگر کسی نبی نے دعوائے خاتمیت نہیں کیا
۱۵۴	۳- حضرت عیسیٰ کی پیش گوئی
۱۵۵	امر ہشتم: محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع میں نجات کا منحصر ہونا
۱۵۶	محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع میں نجات کا منحصر ہونا
۱۵۶	۱- نسخ احکام کا شبہ/ جواب
۱۵۷	نسخ احکام میں تبدیلی کی وجہ طبعیتوں کے احوال میں اختلاف ہے
۱۵۸	۲- ”کلام اللہ“، ”کلم اللہ“ اور ”کلمہ“ سے پیدا ہونے والا اشتباہ/ جواب
۱۵۹	تائیدات
۱۵۹	۱: تورات کی شہادت
۱۵۹	تشبیہ محمد ہموسی کی وضاحت
۱۵۹	تشبیہ کا نقطہ افتراق
۱۶۰	”منہ میں اپنے کلام ڈالوں گا“ کی وضاحت
۱۶۰	کان اور زبان کا فرق ہی کلیم اور کلام کی بنائے افضلیت ہے
۱۶۰	مخالفت ختم نبوت اور مسئلہ حرب

۱۶۱	”کلمہ“ کے اشتباہ کا جواب
۱۶۱	”کلمہ“ سے ”مخاطب“ و ”متکلم“، کسی پر بھی استدلال درست نہیں
۱۶۱	”کلمہ“ کی حقیقت
۱۶۲	’صفت العلم‘ کا امتیاز اور ’کلمہ‘ و ’کلام‘ کے ساتھ اُس کی نسبت اور موازنہ
۱۶۲	تاثیر اَحیاء، صفت کلام سے متعلق ہے
۱۶۳	تاثیر اَحیاء حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زیادہ ہے، چند مثالیں
۱۶۳	حضرت موسیٰ علیہ السلام اور انقلابِ عصائے موسوی
۱۶۴	حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور اَحیائے موتی
۱۶۴	فکرِ آخرت نہ ہو، تو دلائل موثر نہیں ہوتے
۱۶۵	محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے چند عملی معجزات اور معجزاتِ انبیائے دیگر
۱۶۶	محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے چند عملی معجزات
	(بہ لحاظ حضرت موسیٰ علیہ السلام)
۱۶۶	۱- پتھر میں سے پانی نکلنا اور اُن گلیوں سے پانی نکلنا
	(بہ لحاظ حضرت عیسیٰ علیہ السلام)
۱۶۸	۲- پانی میں اضافہ، کھانے کے بڑھ جانے کا موازنہ روٹیوں کے زیادہ ہو جانے سے
۱۶۸	۳- شفاۓ مرضی
	(بہ لحاظ حضرت یوشع علیہ السلام)
۱۶۹	انشقاقِ قمر اور آفتاب کا ٹھہر جانا یا غروب کے بعد لوٹ آنا
۱۷۰	انشقاقِ قمر سکونِ زمین سے کہیں زیادہ حیرت انگیز ہے
۱۷۱	حرکتِ طبعی ہو یا کسی مَرَجِّج کے اثر سے، بغیر شعور و ارادہ کے نہیں ہو سکتی
۱۷۳	دور سے تھام لینا ممکن؛ لیکن دور سے کسی جسم کا پھاڑ دینا متصور نہیں

۱۷۳	آواز پر ٹھہرا جانا، صدا دینے والے کی تاثیر پر دلالت نہیں کرتا
۱۷۴	حرکت و سکون محرک کے تابع ہے
۱۷۴	آفتاب کی حرکت ارادی ہے
۱۷۴	فلکیات میں زوال حرکت بہ مقابلہ خرق والتیام آسان ہے
	(بہ لحاظ حضرت داؤد علیہ السلام)
۱۷۵	اشفاق قمر اور پتھر ولو ہے کا نرم ہونا
۱۷۵	حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت کی برکت اور موسیٰ علیہ السلام کا یدر بیضاء
	(بہ لحاظ حضرت ابراہیم علیہ السلام)
۱۷۶	حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت کی برکت اور ابراہیم علیہ السلام پر آگ کی بے تاثیر
۱۷۷	قرآنی معجزات اعلیٰ و ارفع ہیں
۱۷۷	معجزات حدیث کا ثبوت بھی تورات و انجیل سے کم نہیں
۱۷۸	بے انصافی کا کوئی علاج نہیں
۱۷۹	معجزات اور قرآن (چند شبہات کا ازالہ)
۱۷۹	شبہ ۱: کیا معجزے قرآن میں مذکور نہیں؟
۱۷۹	جواب ۲- الف: معجزات کا قرآن میں مذکور ہونا
۱۷۹	ب: ایمان کے لیے ایک معجزہ کافی ہے
۱۸۰	ج: مدار قبول، صحت سند پر ہے
۱۸۰	شبہ ۲: کیا قرآن میں معجزے دکھلانے سے انکار ہے؟
۱۸۰	شبہ ۳: کیا معجزہ شق قمر کی تاریخی سند نہیں؟/ جواب/ الزامی جواب
۱۸۳	خاتمہ (احکام کی علتیں)
۱۸۴	۱- بعض جانوروں کے گوشت کی حلت

۱۸۴	شبہ
۱۸۴	خدا کی اجازت سے کھانا ظلم نہیں
۱۸۴	خدا کی اجازت کی ممانعت ظلم ہے
۱۸۵	شبہ
۱۸۵	جواب ”مناسب“ کی تحقیق
۱۸۶	گوشت کھانا انسان کا ایک طبعی فعل ہے
۱۸۷	جانوروں کے حلال و حرام ہونے میں نفع و نقصان بندے کا ہے
۱۸۷	۲- خنزیر شیر وغیرہ درندوں کے حرام ہونے کی وجہ
۱۸۸	تتمہ حجۃ الاسلام
۱۸۸	۳- دم مسفوح حرام ہونے کی وجہ
۱۸۸	الف: فضلہ اور خون میں مشابہت
۱۸۸	فضلہ میں غذا بننے کی صلاحیت نہیں
۱۸۸	خون بھی درحقیقت فضلہ ہے..... دلائل: ۱: خون کا آمادہ خروج رہنا
۱۸۹	﴿استحالة جس میں تبدیل ماہیت ہو﴾
۱۸۹	تبدیلی ماہیت کا پایا جانا
۱۸۹	خون کے استحالة اور بول و براز کے استحالة میں فرق
۱۸۹	بول و براز کے لیے مخرج ہونے اور خون کے لیے مخرج نہ ہونے کی وجہ
۱۸۹	۳- دونوں (بول، براز اور خون) کے اخراج کا قدرتی انتظام ہونا
۱۹۰	دیگر فضلات اور اُن کا باہمی تفاوت
۱۹۲	خون کا مخرج نہ ہونے کی وجہ
۱۹۴	ایک نوع کی حرکت سے دوسری نوع کی حرکت پیدا ہونا

۱۹۴	الف: حرکت مستقیم اور طبعی سے حرکت مستدیر اور ارادی کا ظاہر ہونا
۱۹۴	ب: حرکت مستدیر سے حرکت مستقیم کا ظاہر ہونا
۱۹۵	خالص فضلہ کی دو علامتیں؛ طبعی نفرت ہونا، مائل بہ اخراج ہونا
۱۹۶	﴿استحالة جوتبدیلی ماہیت کے بغیر ہو﴾
۱۹۶	۱: ہر قسم کا مردار عقلاً ناپاک اور حرام ہے
۱۹۷	جیسی غذا ہوگی ویسا ہی گوشت پیدا ہوگا
۱۹۷	نفسِ ناطقہ بھی ناپاک ہی پیدا ہوگا
۱۹۸	استحالة کب محقق ہوتا ہے
۱۹۸	استحالة کن صورتوں میں محقق نہیں ہوتا
۱۹۹	جو ہر نکالنے میں
۱۹۹	تحلیل میں حاصل شدہ جزء کا اثر مرکب ہی کا اثر ہے
۱۹۹	جو ہر ہو یا تجلیلی جزء، دونوں صورتوں میں روح ہوائی پاک نہیں ہوتی
۲۰۰	خون کی گوشت میں تبدیلی بطور جذب ہے یا استحالة؟
۲۰۰	قوتِ ہاضمہ اور قوتِ تحیلہ قوائے حیوانی کے زیر اثر ہیں
۲۰۱	مردار میں خون گوشت میں تبدیل ہوتا ہے بطور جذب نہ کہ بطور استحالة؟
۲۰۱	ذبحِ حلق کی وجہ
۲۰۱	سببِ حرمت میں خفت و شدت
۲۰۲	﴿اسباب موت﴾
۲۰۲	۱: داخلی، ۲: خارجی
۲۰۴	ذبحِ حلقوم کے بغیر لحم کی مضرت

۲۰۵	﴿ناپاک غذاؤں کے اثرات﴾
۲۰۵	باطل عقائد کا پیدا ہونا
۲۰۶	۱- غلطی اعتقاد کے باعث اعتقاد کو ناپاک کہنا
۲۰۶	اعتقاد کو ناپاک کہنے کی وجہ
۲۰۷	ہر مردار ناپاک ہے، خواہ سبب موت داخلی ہو یا خارجی
۲۰۷	عمر طبعی کی ماہیت
۲۰۷	داخلی اسباب اور دیگر طریق میں فرق باعتبار اثر
۲۰۸	۲- ذبح حیوانات ہی میں خدا کی اجازت کیوں ضروری؟
۲۰۹	۳- وقت ذبح بسم اللہ پڑھنے کی وجہیں
۲۰۹	الف: مالکیت
۲۰۹	ب: وقت ذبح غیر خدا کا نام لینا ناراضگی اور سزا کا باعث ہے
۲۱۰	ج- محبوبیت
۲۱۰	ہر حیوان کو خدا کے ساتھ محبت ہونے کی وجہ
۲۱۰	خدا کے ہونے (یعنی وجود خدا) کی اطلاع تو جملہ عالم کو ضروری ہے
۲۱۱	﴿ممکنات، مخلوقات، اضافیات، انتزاعیات﴾
۲۱۲	د: اپنی معرفت خدا کی معرفت پر موقوف ہوتی ہے
۲۱۳	ح: اپنی محبت خدا کی محبت پر موقوف ہوتی ہے
۲۱۳	و: ہر چیز میں خدا کی مالکیت اور اپنی مملوکی کا اعتقاد ہے
۲۱۵	﴿ذبح میں خدا کی صریح اجازت کی حکمتیں﴾
۲۱۶	خدا کی اجازت کا لحاظ؛ معنی و مفہوم
۲۱۶	تسمیہ و تکبیر میں جہر کی حکمت

۲۱۷	﴿حرام مذبوحات﴾
۲۱۷	الف: غیر خدا کا نام بہ وقت ذبح لینا
۲۱۷	ب: غیر خدا کا سمجھ کر برائے نام خدا کے نام پر ذبح کرنا
۲۱۷	ذکر خدا پر بنائے محبوبیت خدا
۲۱۸	محبوبیت خداوندی کی دلیل
۲۲۰	۴- قربانی کے گوشت اور چمڑے کی خرید و فروخت ممنوع ہونے کی وجہ
۲۲۱	﴿حیوانات میں حرمت کی اقسام﴾
۲۲۲	حجۃ الاسلام کے متن، ترتیب، تشریح اور کتابت کے متعلق چند باتیں
۲۲۹	مصادر و مراجع
۲۳۲	تقریظ: مولانا نعمت اللہ صاحب
۲۳۴	تقریظ: مفتی حبیب الرحمن خیر آبادی
۲۳۷	تقریظ: حضرت مولانا محمد سلمان صاحب
۲۳۹	نظر، اہل نظر کی
۲۴۰	صاحب تشریح ایک نظر میں
۲۴۱	فکر اسلامی انٹرنیشنل اکیڈمی (مجمع الفكر الإسلامي الدولي)

پیش لفظ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اللہ رب العزت نے ہمیں ہدایت ایمانی سے سرفراز کیا، یہ رب ذو الجلال کی سب سے عظیم نعمت ہے، خاص طور پر فتنوں کے اس دور میں اس کی اہمیت مزید بڑھ جاتی ہے۔ ہمارے چہار جانب دہریت اور الحاد کا طوفان گردش کر رہا ہے، مادیت، عقلیت، منطق اور فلسفہ و سائنس کے نام پر ہماری روحانی زندگی کو نیست و نابود کیا جا رہا ہے، اور جب روحانیت متاثر ہوتی ہے تو اس کے اثرات انفرادی و اجتماعی ظاہری احوال پر بھی پڑتے ہیں، اور انسان کا اس دنیا میں جینا دو بھر ہو جاتا ہے۔ حسد و عناد، بغض و عصبیت، ظلم و غیرہ جیسی ہلاکت خیز بیماریاں معاشرے کو اپنی لپیٹ میں لے لیتی ہیں اور معاشرہ کا وہ برا حشر ہوتا ہے جو آج ہمارے سامنے ہے۔

وسائل علم و معلومات کی فراوانی کا تقاضا یہ تھا کہ پڑھ لکھ کر انسان اچھے برے کی تمیز کرتا، ایک دوسرے کا احترام کرتا اور علم کی روشنی میں محبت کے چراغ جا بھ جا روشن کرتا، مگر یہاں تو معاملہ برعکس ہے۔ محبت کی جگہ نفرت نے لے لی ہے۔ اس پر مستزاد لوٹ مار کا جو بازار گرم ہے انسانی تاریخ میں اس کی نظیر شاید ملنا مشکل ہے۔ سوال پیدا ہوتا ہے ایسا کیوں؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ مغرب اور یورپ نے جب دنیا کے مختلف خطوں کا رخ کیا تو اس کا مقصد ہی اپنی مادی برتری تھا؛ لہذا تعلیم کے نام پر لوگوں نے مہذب جاہل بنانے کا کام کیا اور انسانیت کو مذہب سے دور کر دیا، سائنس اور فلسفہ کا بھوت ایسا سوار ہوا کہ کوئی طبقہ اس کے اثر سے بچ نہ سکا۔

اس دنیا میں اللہ کا دستور ہے جب بھی باطل سر اٹھاتا ہے، چاہے وہ مادیت کی صورت میں چاہے وہ فلسفہ اور سائنس کی صورت میں، اللہ اپنے ایسے بندوں کو کھڑا کرتے ہیں جو اس کے سامنے سینہ سپر ہو جاتے ہیں اور ڈٹ کر اس کا مقابلہ کرتے ہیں۔

اگر آپ امت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تاریخ اٹھا کر دیکھیں گے تو اس کی دسیوں نہیں سیکڑوں مثالیں ملیں گی۔ کہیں ابوبکر، عمر، عثمان اور علی کی صورت میں تو کہیں ابن شہاب زہری، عمر ابن عبدالعزیز، امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام مالک، امام احمد بن حنبل کی صورت میں، تو کہیں امام بخاری و مسلم اور طحاوی کی صورت میں، تو کہیں امام اشعری اور ماتریدی کی صورت میں، تو کہیں امام طبری، امام الحرمین الجوبینی، امام غزالی کی صورت میں، تو کہیں سیف الدین قطر، اسد الدین شیرکوہ، صلاح الدین ایوبی، نور الدین زنگی کی صورت میں، تو کہیں عز الدین ابن عبدالسلام، ابن دقیق العید، امام شاطبی، علامہ بلقینی، حافظ عراقی محمد الفاتح، علامہ سنوسی، امام سیوطی، زکریا الانصاری، سلیمان القانونی، علامہ رملی، ملا علی قاری، امام مجدد الف ثانی، شیخ سرہندی، علامہ ابراہیم الکوثرانی، علامہ عبداللہ الحداد، علامہ محمد الزرقانی، شاہ ولی اللہ محدث دہلوی، علامہ محمد الصنعانی، علامہ مرتضیٰ الزبیدی، سید اسماعیل الشہید، علامہ رحمت اللہ الکیمرانوی، مولانا رشید احمد گنگوہی، علامہ قاسم نانوتوی، حکیم الامت حضرت اشرف علی تھانوی کی صورت میں۔ اللہ نے ہر دور میں ایسے رجال کار کھڑے کیے جنہوں نے جم کر حق کا بول بالا کیا۔ غرضیکہ جس زمانہ میں جیسی اسلام کو ضرورت رہی انہوں نے ویسا ہی کام کیا۔

پچھلی صدی میں اللہ نے امام قاسم نانوتوی کو کھڑا کیا، حضرت نے دو میدانوں میں اسلام کی بے مثال خدمت کی۔ ایک تو علوم اسلامیہ کے صحیح اسلوب میں بقاء کے لیے

دارالعلوم دیوبند کی بنیاد ڈالی اور دوسرا مغربی اور ہندو فلسفہ کا مقابلہ کیا اور مناظرات اور اپنی بے مثال تصانیف کے ذریعہ بیسویں صدی عیسوی اور تیرہویں صدی ہجری میں اسلام کے خلاف مغرب کی نشاۃ ثانیہ فلسفہ اور عقلیت کے نام پر، اسی طرح تقابلی ادیان و مکالمہ بین المذاہب، فلسفہ تعلیم دینی، حقوق انسانی، تجربیت، فطرت اور نیچر کے نام پر جو طوفان بلا خیز کھڑا کیا گیا تھا اس کا عقلی اصول ہی کی روشنی میں منہ توڑ ایسا جواب دیا جو براہین قاطعہ اور دلائل قویہ سے مزین ہے۔

یہ امر واقعہ ہے کہ حضرت نانوتویؒ کی کتابوں کو سمجھنے کے لیے فلسفہ قدیم و جدید دونوں کے اصول سے واقفیت بے حد ضروری ہے؛ لیکن اس باب میں یک گونہ تشنگی یہ رہی کہ اب تک حضرت کی کتابوں پر جو کام ہوا اس میں کام کرنے والے بعض حضرات کی جانب سے اس کی کمی محسوس کی گئی۔ اس لیے اب ضرورت تھی کہ حضرت کے کام کو عصری اسلوب میں خوب اچھے اور مؤثر انداز میں طلبہ، علما اور دانشوروں کی خدمت میں پیش کیا جائے۔ الحمد للہ! محض فضل خداوندی اور اس کی رحمت خاصہ سے اللہ نے بندے کو ایک بہترین علمی رفیق میسر کر دیا ہے جو قدیم و جدید فلسفہ سے خوب واقف ہیں اور اپنے اکابرین کے نہج پر بھی مضبوطی سے قائم ہیں۔ انگریزی زبان بھی اچھی طرح سمجھ لیتے ہیں اور عربی بھی۔ بایں اوصاف اُن کے لیے فلسفہ مغرب کو سمجھنا، اصل انگریزی مراجع سے نیز عربی کتابوں سے استفادہ بھی آسان ہے۔ موصوف کی خوبی یہ ہے کہ وہ ہمارے اکابرین کی کتابوں میں خوب غوطہ زن ہوئے اور خاص طور پر حجۃ الاسلام علامہ قاسم نانوتوی اور حکیم الامت حضرت تھانوی رحمہما اللہ کی کتابوں کو گویا گھول کر پی گئے ہیں۔ اور آن موصوف نے مکمل طور پر ان کے افکار کو گویا ہضم کر لیا ہے۔ اس پر مستزاد یہ کہ علامہ قاسم نانوتوی اور حکیم

الامت حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے جس پس منظر میں اپنی تحریرات میں جن شخصیتوں کے جدت پسندانہ افکار کا رد کیا، ان کے افکار کو بھی آں محترم نے خوب اچھی طرح پڑھا۔ پھر اہم بات یہ کہ جن اسلامی افکار و حقائق کو ہمارے اکابرین نے عقلی انداز میں بیان کیا ہے، اس کا تقابل اور مقارنہ مغربی نام نہاد مفکرین سے بھی کر چکے ہیں۔ لہذا امام قاسم نانوتوی اور حضرت تھانوی رحمہما اللہ کی تصنیفات و تالیفات کی تشریح و توضیح اور افہام و تفہیم میں جو رول وہ ادا کر سکتے ہیں شاید و باید ہی کوئی ایسا کر سکے،۔ میری مراد ”مولانا حکیم فخر الاسلام صاحب الہ آبادی“ سے ہے۔ آپ نے مظاہر علوم سے ”فضیلت“ اور علی گڑھ مسلم یونیورسٹی سے ”بی یو ایم ایس“ جامعہ ہمدرد سے ایم۔ ڈی کرنے کے بعد ہمارے ادارے کے تحت چلنے والے طبیہ کالج میں طویل عرصہ تک تدریس کی خدمت انجام دی اور اب جب کہ ادھر چند سالوں سے دیوبند کے طبیہ کالج میں خدمت انجام دینے کے حوالے سے، وہ دیوبند ہی میں قیام پذیر ہیں، تو مزید اکابرین کی کتابوں کی مراجعت اور اُن سے براہ راست استفادہ ان کے لیے آسان ہو گیا ہے۔

اس میں بھی کوئی دورائے نہیں کہ دورِ حاضر میں فلسفہ مغرب کا جادو سرچڑھ کر بول رہا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اپنے فکر انگیز خطاب میں مولانا علی میاں ندوی نور اللہ مرقدہ نے اس جانب خاص توجہ دینے کے لیے کہا ہے:

”إن جهاد اليوم وإن خلافة النبوة وإن أعظم القربات وأفضل

العبادات أن تقاوم هذه الموجة اللادينية التي تجتاح العالم الإسلامي و تغزو

عقله ومراكزه“ — أبو الحسن علي الندوي، ردة ولا أبابكر لها.

حضرت مفکر اسلام مولانا علی میاں ندوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

عصر حاضر کی سب سے اہم ترین عبادت اور نبوی مشن کی تکمیل کے لیے سب سے زیادہ ضروری کام اور سب سے عظیم جہاد اس لادینیت، الحاد، بے دینی اور دہریت کے طوفان کا مقابلہ کرنا ہے جو عالم اسلام اور دنیا بھر میں بسنے والے مسلمانوں کو اپنی لپٹ میں لیے ہوئے ہے اور جو مسلمانوں کی عقل کی چولیس ہلارہا ہے۔ (ردۃ ولا ابا بکر لہا)

اللہ ہماری اور ہماری نسلوں کی اس پُرخطر اور ایمان سوز فتنہ سے حفاظت فرمائے اور اس کا ڈٹ کر مقابلہ کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین!

ایک اور موقع پر مفکر اسلام سید ابوالحسن ندوی رحمہ اللہ علما سے خطاب کرتے ہوئے فرماتے ہیں: اب نیا میدان ہے جس کی طرف آپ کو توجہ کی ضرورت ہے، وہ یہ کہ عوام آپ کے اثر سے نکلنے نہ پائیں، یقیناً سوچنے اور سمجھنے کی بات ہے کہ امت کے نوجوان الحاد اور تشکیک جیسے مہلک روحانی امراض کا شکار ہو رہے ہیں۔

مفکر اسلام نے اپنی دونوں تحریروں میں موجودہ الحاد کے رد کی طرف خاص توجہ دینے کو کہا ہے۔

لہذا ہم نے مجمع الفکر الاسلامی الدولی (فکر اسلامی اکیڈمی) کے نام سے ایک ادارہ قائم کیا، جس کی یہ پہلی کاوش ہے۔

قارئین سے گزارش ہے کہ فکری ارتداد کے سد باب کے لیے یہ ادارہ امت کے حق میں مفید ثابت ہو، اس کے لیے دعا فرمائیں۔

(مولانا) حذیفہ وستانوی (صاحب)

۲۱/ مارچ ۲۰۱۹ء (جمعرات)

الامام محمد قاسم النانوتویؒ

(۱۸۳۳-۱۸۸۰ء)

حضرت نانوتویؒ کی تصانیف ”عقلیت پسند دنیا کے لیے اسلام کا معقول ترین تعارف“ ہے (۱)۔ جن ”میں اسلامی حقائق پر لمبائی اور خالص عقلی دلائل کے ذریعہ روشنی ڈالتے ہوئے، انہیں حسی شواہد و نظائر سے بھی مدلل کر دیا گیا ہے“ (۲)۔ یہ تحریک پیدا ہوئی کہ اسلام کے اصول اور ضروری فروع کے متعلق عقلی قواعد کے مطابق ایک ایسی تحریر منضبط ہونی چاہیے جس کے تسلیم کرنے میں کسی عاقل منصف کو کوئی دشواری نہ ہو اور کسی قسم کے انکار کی گنجائش نہ ملے۔ اس محرک کے تحت حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ نے ایک جامع رسالہ تحریر فرمایا جس کا نام ”حجۃ الاسلام“ ہے۔ اس ”میں اصولی اور کلامی مباحث ہیں، ہر مسلمان کو اس کا ضرور مطالعہ کرنا چاہیے“ (۳)۔ یہ ایسی کتاب ہے کہ اسے گھر گھر پھیلانا چاہیے، مسلمانوں اور غیر مسلم دونوں میں اس کی خوب نشر و اشاعت ہونی چاہیے“ (۴)۔ کتاب دو ارکان اور ایک خاتمے پر مشتمل ہے۔ رکن اول میں خدا کا ثبوت، وحدانیت اور اُس کا واجب الاطاعت ہونا بیان کیا گیا ہے، ثانی میں ضرورتِ نبوت، رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی خاتمیت کا بیان ہے اور ”خاتمہ“ کے تحت احکام کی علتیں مذکور ہیں۔

(۱) خطیب الاسلام مولانا محمد سالم قاسمیؒ (۲) مولانا نعمت اللہ اعظمیؒ استاذِ حدیث دارالعلوم دیوبند (۳) شیخ الہند مولانا محمود حسنؒ (۴) مفتی سعید احمد پالن پوریؒ استاذِ حدیث دارالعلوم دیوبند (۵) محقق عظیم مفتی محمد تقی عثمانیؒ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حرفِ اولیں

نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم۔ أما بعد!

موضوعات کی اطلاقی معنویت کے لحاظ سے حضرت نانوتویؒ کی تصنیفات زمان و مکان اور قوموں و نظریوں کی حد بندیوں سے بے نیاز اور آفاقی نوعیت کی حامل ہیں۔ ان تصانیف میں عہد بہ عہد بدلتے اور نئی نئی شکل اختیار کرتے عقلی و سائنسی اصول و مسائل پر کلام کیا گیا ہے۔ اور عقل کی راہ سے شرعی عقائد و احکام کی مدافعت کے اصول نئے منہج پر مدوّن کیے گئے ہیں۔ کیا احکام شرع عقل کے موافق ہیں؟ لسانِ قاسم میں اس کا جواب یہ ہے:

”تمام احکامِ الہی و رسالت پناہی عقلی ہیں؛ مگر ہر عقل کو وہاں تک رسائی نہیں۔“

(محمد نعمان ارشدی: مولانا قاسم نانوتویؒ نگارشات اکابر ص ۶۹۸ بہ حوالہ ”مذہب منصور“)

عقائد اسلامی اور احکامِ الہی کے عقلی ہونے کے متعلق یہ صراحت ایک متن ہے۔ پھر اس کی شرح میں مولانا محمد قاسم نانوتویؒ نے جو تحقیقات پیش فرمائی ہیں، اُن کے متعلق حکیم الاسلام مولانا قاری محمد طیب صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ان تحقیقات میں:

”حقائق سب کے سب منقول ہیں؛ لیکن پیرایہ بیان بلا حوالہ نقل، خالص معقول اور اُس

کے ساتھ فلسفیانہ اور سائنٹفک۔ گویا عقل و طبع دونوں کو صحیح معنی میں حضرتؒ نے دین کا

ایک خدمت گار بنا کر دکھلایا ہے کہ فلسفہ اور سائنس کا کان پکڑا اور دین کے جون سے

گوشے کی چاہی خدمت لے لی، جس سے دین کی نسبت سے عقل و طبع دونوں کا موقف

بھی خود بخود کھل کر سامنے آ جاتا ہے۔“

(حکیم الاسلام مولانا محمد طیب: حکمتِ قاسمیہ ص ۲۰، مکتبہ معارف القرآن دیوبند)

حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ کی تصانیف کا ”خالص معقول فلسفیانہ اور سائنٹفک“ پیرایہ بیان اس قدر مفید و موثر ہے کہ ان تصانیف کی مدد سے عہد جدید میں دفاع اسلام کے لیے نہایت مضبوط بنیادوں پر رجالِ کار تیار کیے جاسکتے ہیں۔ اس طرزِ بیان پر مشتمل تصانیف علمِ کلام کے فن میں جدید طبائع کی ذہنی بالیدگی اور فکری استعداد کے لیے فی زمانہ نہایت مفید ہیں۔ خطیب الاسلام مولانا محمد سالم قاسمیؒ فرماتے ہیں:

”احقر راقم الحروف نے حضرت والد محترم مولانا محمد طیب صاحب مدظلہ (رحمہ اللہ) مہتمم دارالعلوم دیوبند کی زبان سے حضرت قاسم العلوم کی تصانیف کے بارے میں شیخ الہند مولانا محمود حسن کا مقولہ سنا کہ: حضرت استاذؒ فرمایا کرتے تھے کہ امت میں چار علما ایسے گزرے ہیں کہ جن کی تصانیف کے ساتھ مزاولت رکھنے سے آدمی اگر غبی بھی ہو، تو ذہین ہو جاتا ہے۔ ایک امام غزالیؒ، دوسرے شیخ محی الدین ابن عربیؒ، تیسرے حضرت مجدد الف ثانیؒ، چوتھے حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ۔ یہ مقولہ نقل فرما کر شیخ الہندؒ نے فرمایا کہ پانچویں کا اضافہ میں کرتا ہوں اور وہ ہیں استاذؒ (حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ)۔ یہ مقولہ ایک آئینہ ہے جس سے حضرت نانوتویؒ کے علوم و تصانیف کی آب و تاب کا ایک سرسری اندازہ ہر سلیم العقل اور غیر معاند کر سکتا ہے۔“

(مولانا محمد سالم قاسمی: دیباچہ مصابیح التراویح؛ ص ۵، ادارہ نشر و اشاعت دارالعلوم دیوبند، طبع دوم)

مولانا محمد قاسم نانوتویؒ کی کلامی تصانیف نے فضا میں جو گونج پیدا کر دی تھی اُس میں اس قدر شدت تھی کہ ہر باخبر ذی علم اُن کی افادیت کے اقرار و اعتراف پر خود کو مضطر پاتا تھا۔ جو لوگ علمِ کلام کے فن سے مناسبت رکھتے تھے، اُن کا تو خیر ذکر ہی کیا! لیکن ان تصانیف کی اہمیت کا احساس اُن مفکروں کو بھی تھا جو علمِ کلام سے یک گونہ فاصلہ رکھتے تھے؛ بلکہ رجالِ ”ادب“ میں اُن کا شمار تھا۔ ایسے مفکروں میں بہ طور مثال مولانا عتیق الرحمان عثمانی

اور مولانا وحید الزماں کیرانوی کے نام لیے جاسکتے ہیں۔ اُن کے قلم سے نکلے ہوئے فقرے ان تصانیف کے اثرات کی نہ صرف عکاسی کرتے ہیں؛ بلکہ اُن کی اہمیت اور افادیت کی جانب اذہان کو متوجہ بھی کرتے ہیں۔ مولانا وحید الزماں کیرانوی مرحوم فرماتے ہیں:

”مولانا محمد قاسم نانوتویؒ نے مختلف مناظروں اور جلسوں میں معترضین کے اعتراضات کا مدلل جواب دے کر اسلامی تعلیمات کی وضاحت و حقیقت بطور خاص تو حید و رسالت اور اُن کے متعلقات کو جن برجستہ تقریروں اور تحریروں میں عقلی طور پر پیش کیا، وہ رسائل کی شکل میں طبع ہو کر بازار میں فروخت ہوتی رہیں؛ لیکن افسوس یہ ہے کہ یہ قیمتی افادات کتابت و طباعت اور تصحیح و تنقیح کی زینت سے قطعاً محروم رہے۔“

”اہل علم نے عموماً اور علمائے دیوبند نے خصوصاً ان سے بہت استفادہ کیا؛ لیکن وقت گزرتا گیا اور مرور زمانہ کے ساتھ ساتھ سہولت پسند طبائع کے لیے ان قاسمی افادات سے استفادہ کا دائرہ بھی کم سے کم تر ہوتا گیا۔.....“ ”اس المیہ (یعنی التفات کا دائرہ کم تر ہونے) کی ایک بڑی وجہ یہ ہے کہ حضرت نانوتویؒ کے علمی افادات کو، جو رسائل و کتب کی شکل میں محفوظ ہیں، اس انداز میں پیش کیا جانے لگا کہ گویا وہ اتنے ادق اور ناقابل حل ہیں کہ علما کی دسترس سے بھی باہر ہیں؛ حالاں کہ یہ بات حقیقت کے بالکل خلاف ہے۔ حضرت نانوتویؒ کے بعض افادات بلاشبہ ادق اور ہر کس و ناکس کی فہم سے بالا ہیں، تاہم مجموعی طور پر اگر ہمت و حوصلے سے کام لیا جائے، تو کوئی وجہ نہیں کہ آج بھی اہل علم ان عالی مضامین سے مستفید نہ ہوں۔“

(کیرانویؒ: مولانا وحید الزماں، تقریظ؛ مجموعہ افادات قاسمی از خالد قاسمی دار الفیض دیوبند ۲۰۱۴ء)

واقعہ یہی ہے کہ ہمت و حوصلے سے کام لینے کی صورت میں آج بھی اہل علم ان عالی مضامین سے مستفید ہو سکتے ہیں؛ بلکہ ہو رہے ہیں۔ مولانا نعمت اللہ صاحب - استاذ حدیث دارالعلوم دیوبند - تصانیف نانوتویؒ کی افادیت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

حضرت نانوتویؒ کی کتابوں ”میں اسلامی حقائق پر لمبائی اور خالص عقلی دلائل کے ذریعہ روشنی ڈالتے ہوئے، انہیں حسی شواہد و نظائر سے بھی مدلل کر دیا گیا ہے.....“
لیکن تصانیف سے بعد اور نسلِ نو کی، ان سے استفادے سے محرومی پر افسوس بھی کرتے ہیں:

بد قسمتی سے مرویام کی بنا پر، بعد میں آنے والی ہر نسل اپنے دور ہی کی کتابوں سے مستفید ہوتی رہی اور اصل سرچشمے سے بے خبری بڑھتی گئی۔“ (۱)

یہ بات معلوم ہے کہ ”میلہ خدا شناسی“ میں حضرت نانوتویؒ نے برجستہ تقریر فرمائی تھی۔ اس تقریر کے جو اثرات مرتب ہوئے اور مولانا محمد قاسم نانوتویؒ کے دلائل سے غیر مسلموں کے تاثر کی جو کیفیت رہی، اُس کا ذکر کر کے حکیم الاسلام قاری محمد طیب صاحبؒ لکھتے ہیں:

”یہ تو اغیار کا قصہ ہے جو عرض کیا گیا لیکن خود مسلمان کہلانے والے ایسے فضلاء بھی جن کی (۲) آنکھوں کو فلسفہ جدیدہ اور سائنس نے خیرہ کر دیا تھا، وہ بھی جب یہ بیانات سنتے تھے یا آج علمائے دیوبند سے اُن کی ترجمانی کو سنتے ہیں، تو وہ نہ صرف مرعوب ہی ہوتے ہیں؛ بلکہ اُن کے خیالات کی دنیا میں انقلاب پنا ہو جاتا ہے اور وہ سوچ میں پڑ جاتے ہیں کہ ان دلائلِ قاہرہ کے (کے سامنے) عقائد و افکارِ دین کے بارے میں آخر وہ کس طرح اپنے اس طبعیاتی یا سائنسی موقف کو قائم رکھیں اور کیوں کر نہ اعترافِ حق کریں؟

(۱) خالد قاسمی: ”تقریظ“ افادات حجۃ الاسلام۔ عظمت اسلام۔ دارالمؤلفین دیوبند ۲۰۱۴ء ص ۱۸، ۱۲

(۲) یہ جلسہ ۷ مئی ۱۸۷۶ء میں منعقد ہوا۔ پھر اگلے سال ۱۹، ۲۰، ۲۱ مارچ ۱۸۷۷ء کو دوبارہ جلسہ منعقد ہوا؛ چنانچہ ان دونوں جلسوں کی روداد و مجموعوں کی شکل میں شائع ہوئی: ۱۔ ”میلہ خدا شناسی“ یہ مجموعہ دونوں جلسوں کی روداد پر مشتمل ہے۔ ۲۔ ”مباحثہ شاہ جہاں پور“ اس میں صرف دوسرے سال کی روداد ہے، جسے مولانا سید فخر الحسنؒ نے مرتب کیا ہے۔ اور زیرِ نظر کتاب اُن دونوں سے الگ تحریر ہے۔

اس حقیرنا کارہ کو خود بھی بار بار اس کا تجربہ ہوا کہ اس قسم کی جس مجلس میں بھی قابل گریجوئیٹوں سے خطاب ہوا اور مناسب موقع حضرت والا کے علوم کی ترجمانی کی نوبت آئی، تو بار بار یہی اعتراف و اقرار کا منظر دیکھنے میں آیا۔

اس سے ہم اس نتیجے پر پہنچے کہ آج کے دور کے انکار و الحاد اور دہریت و زندقہ کا قرا و واقعی استیصال یا وفاق اگر ممکن ہے، تو اسی ’حکمتِ قاسمیہ‘ کی علمی روشنی سے ممکن ہے جو کہ آج کے فلسفہ اور سائنس کے مسلمات اور نئے نئے انکشافات ہی کے اصول سامنے لا کر اسلام کی صداقت کا لوہا منوا سکتی ہے اور جس میں حقیقی طور پر حجت کی شان موجود ہے۔

یہ حکمت گواہی اپنی معقولیت اور شیوہ بیانی کے لحاظ سے واضح، سلیس اور دلوں میں اتر جانے والی حقیقت ہے اور اس کی تاثیرات و تصرفات گو آفتاب سے زیادہ روشن اور اغیار اور اغیار نما اپنوں تک پر اثر انداز ثابت ہوئی؛ لیکن پھر بھی مضامین کی دقت اور مستفیدین کی استعدادوں کی قلت بالخصوص جب کہ سب تو جہی سے اس کی اغلاط آمیز طباعت نے اُس کی وقت کو اور زیادہ بڑھا دیا ہو، کچھ علمی حلقے اُس سے دہشت زدہ نظر آتے ہیں؛ بلکہ اُن بلند پایہ اور گہرے حقائق کی نسبت سے بعض قلیل المناسبت علماء بھی اُس سے بھاگتے ہوئے محسوس ہوئے۔ لیکن حکمت بہر حال حکمت ہے اور مسائل کی نسبت سے گود لائل مشکل بھی ہوتے ہیں، بالخصوص جب کہ وہ فلسفیانہ گہرے حقائق پر مشتمل ہوں؛ لیکن سطح پسند لوگوں کی دہشت (یا وحشت) سے اہل فہم نہ کبھی متاثر ہوئے، نہ ہوں گے۔ اور نہ ہی اُن کی طلبِ حکمت کی دوڑ کسی دور میں بھی ختم ہوگی۔ کلام کی دقت یا رفعتِ مقام کا تقاضہ اُسے حل کرنا ہے، نہ کہ اُس سے بھاگنا۔“ (حکیم الاسلام: حکمتِ قاسمیہ ص ۲۸-۳۰)

تصانیفِ قاسم کے باب میں یہ تجزیہ، تاکید اور نصیحت جو حکیم الاسلام قاری محمد طیب صاحبؒ کے قلم حقیقت رقم پر ظاہر ہوا، اپنے اندر ایک سوز و ساز رکھتا تھا۔ قاری صاحبؒ سے پہلے تو یہ کیفیت تھی کہ افکارِ قاسم کے حاملین، شارحین اور ترجمانوں کی صداؤں سے

علوم قاسم اور اصول قاسم سے زمانے کی فضا گونج رہی تھی۔ پھر حضرت حکیم الاسلامؒ کے زمانے اور اُس کے مابعد کے عرصے میں بھی ایک طرف تو وہی صدائے بازگشتِ اجمالی حیثیت سے فکری تحفظ کا کام کرتی رہی، دوسری طرف اہلِ توفیق حضراتِ اہلِ علم نے کلام قاسم کے حل و تشریح کی جانب عنانِ عزیمت کچھ نہ کچھ مبذول رکھی۔ اُن سے استفادہ بھی کیا اور اُن کے معانی و مضامین کے نشر و تعدیہ کی کوشش بھی کی۔

تصنیفاتِ قاسم سے متعلق یہ گفتگو تو مجموعی حیثیت سے تھی۔ لیکن جہاں تک زیرِ نظر کتاب ”حجۃ الاسلام“ کا تعلق ہے جو اِس وقت ہمارے پیشِ نظر ہے، تو معلوم ہونا چاہیے کہ یہ تصنیف جو شاہ جہاں پور، یوپی (ہند) کے اُس جلسہٴ عام کے سامنے پیش کرنے کے لیے لکھی گئی تھی جہاں مختلف ادیان و مذاہب کے علما اور نمائندے اپنے اپنے مذہب کی حقانیت ثابت کرنے کے لیے جمع ہوئے تھے۔ بہ قول مفتی محمد تقی عثمانی:

”یہ ایک تقریر تھی، جو آپ نے چاندپور کے ”میلۂ خدا شناسی“ کے لیے لکھی تھی۔ اِس تقریر کو بلاشبہ ”دریا بکوزہ“ کہا جاسکتا ہے۔ اِس میں حضرت نانوتویؒ نے تقریباً تمام اسلامی عقائد کو مختصر، مگر دل نشین اور مستحکم دلائل کے ساتھ اِس خوبصورتی سے بیان فرمایا، کہ اِس کا ایک ایک صفحہ عقل اور دل کو بیک وقت اپیل کرتا ہے۔..... دلائل اتنے واضح کہ عقل مطمئن ہوتی چلی جائے، اور اندازِ بیان اتنا دل نشین، کہ براہِ راست دل پر اثر انداز ہو۔... مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ دقیق فلسفیانہ باتوں کو گرد و پیش کی خارجی مثالوں سے اِس طرح واضح فرماتے ہیں، کہ وہ دل میں اترتی چلی جاتی ہیں۔“

اپنے مباحث کی آفاقیت کی وجہ سے کتاب ”حجۃ الاسلام“ کو حیرت انگیز طور پر ہر زمانے میں شہرت و مقبولیت حاصل رہی۔ مفتی محمد تقی عثمانی اور مفتی سعید احمد پالن پوری اِس کے لیے آج کے حالات میں یہ سفارش کرتے ہیں کہ:

”بلاشبہ ”حجۃ الاسلام“ ایسی کتاب ہے کہ اسے گھر گھر پھیلنا چاہیے، مسلمانوں اور غیر مسلم دونوں میں اس کی خوب نشر و اشاعت ہونی چاہیے، نیز ضرورت ہے کہ اس کتاب کے دوسری زبانوں بالخصوص عربی اور انگریزی میں ترجمے کیے جائیں..... (۱)۔

اس کتاب میں:

”اصولی اور کلامی مباحث ہیں، ہر مسلمان کو اس کا ضرور مطالعہ کرنا چاہیے۔“

(کیا مقتدی پر فاتحہ واجب ہے؟ الہند مکتبہ جاز دیوبند، سہارن پور، یو پی، ۲۰۱۲ء، ص: ۲۶)

اس کتاب کا مطالعہ اور بہ کثرت نشر و اشاعت اس لیے ضروری ہے تاکہ مفاہمت بین المذاہب کے اس دور میں خود مسلمان اپنے عقائد میں مضبوط رہیں۔ شک و شبہات اور التباسات پیدا کیے جانے کی صورت میں بصیرت کے ساتھ فکرِ اہل حق پر قائم رہیں اور دوسروں پر رحمت قائم کر سکیں۔

علامہ عبید اللہ سندھی کا قول مولانا عبد الحمید سواتی نے نقل کیا ہے کہ:

”میں نے مولانا محمد قاسمؒ کا رسالہ ”حجۃ الاسلام“ مولانا شیخ الہندؒ سے سبقاً سبقاً پڑھا ہے۔“

(محمد نعمان ارشدی: نگارشات اکابر ص ۵۱۱، حجۃ الاسلام اکیڈمی ۲۰۱۸ء)

یہاں یہ امر قابلِ لحاظ ہے کہ علامہ سندھیؒ جیسے شخص کا ایک ایسی کتاب کو سبقاً سبقاً پڑھنا۔ جس کے متعلق عمومی شہرت یہ ہے کہ وہ عام فہم ہے۔ برکت کے لیے بھی ہو سکتا ہے۔ اور اس لیے بھی ہو سکتا ہے کہ بعض مضامین اُس میں مشکل ہوں، بعض اصول و کلیات علامہ موصوف کے اُس دور میں وضاحت کے طالب رہے ہوں اور ذکر کیے جانے والے جزئیات کا اُن کلیات کے ساتھ ربط و آہنگ دشوار رہا ہو، یا بیان کردہ کسی مسئلے کے اصل منشا اور اصول کو گرفت میں لانا معتذر محسوس ہوتا ہو۔ میرے خیال میں یہ سب وجہیں موجود رہی

(۱) مفتی محمد تقی عثمانی، ”تبصرے“، الہند: مکتبہ دارالسعادۃ، سہارن پور، یو پی، ۲۰۱۲ء۔

ہوں گی۔ چنانچہ اس واقعہ کے طویل عرصے کے بعد کتاب کا تعارف کراتے ہوئے مفتی محمد تقی عثمانی نے انہی وجوہوں کو الفاظ ذیل میں اس طرح سمودیا:

”کتاب مجموعی طور پر عام فہم ہے؛ لیکن بعض جگہ دقیق مضامین بھی آگئے ہیں اور کسی جگہ اجمال کی وجہ سے عام ذہن ان باتوں کی طرف منتقل نہیں ہوتا، جن کی طرف حضرت مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اشارہ کیا ہے۔“

کتاب ”حجۃ الاسلام“ کی تشریحی کاوش پر ایک نظر:

علامہ سندھی کے مذکورہ واقعے کے تقریباً ۷۷ سال بعد کتاب کی تشریح مولانا اشتیاق احمد صاحب (صدر شعبہ خطاطی دارالعلوم دیوبند) کے ذریعے عمل میں آئی، جس پر تبصرہ کرتے ہوئے مفتی محمد تقی عثمانی نے تشریحات کے محاسن کے تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

”حضرت مولانا اشتیاق احمد صاحب استاذ دارالعلوم دیوبند نے ایسے مقامات کی فاضلانہ تشریحات متن کے ساتھ ہی تحریر فرمادی ہیں، جن کی وجہ سے کتاب کا فائدہ بڑھ گیا ہے۔“

لیکن ساتھ ہی ہلکی سی تنقید بھی یہ فرمائی:

”البتہ کتاب کے شروع میں بعض تشریحات غیر ضروری محسوس ہوتی ہیں، مثلاً:

صفحہ: ۳۸ پر مصنف نے تحریر فرمایا ہے، کہ ”ہم پردہ عدم میں مستور تھے“ فاضل شارح نے اس استعارے کی بھی تشریح کر دی ہے، ہماری ناقص رائے میں اس کی ضرورت نہ تھی، بلکہ اس کی تشریح کی وجہ سے مصنف کے کلام کے تسلسل میں خلل واقع ہو گیا ہے، اور قاری اس تشریح کی وجہ سے الجھ جاتا ہے۔“

لیکن اس تنقید میں خود بہت اجمال ہے۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ مفتی صاحب نے یہ مقام بطور مثال ذکر کیا ہے۔ اور واقعہ یہ ہے کہ شارح کی جانب سے بدیہی معنویت رکھنے والے محاورہ ”پردہ عدم“ کے لیے ”وجودی“ و ”عدمی“ کی فلسفی اصطلاح بے موقع

جاری کر دینے سے مضمون میں خلط پیدا ہو گیا ہے۔ فاضل شارح درحقیقت اپنی تشریح کے ذریعہ حاسہ ادراک کے اس التباس کو دور کرنا چاہتے ہیں کہ مثلاً ”سایہ جو واقع میں عدم النور ہے بوجہ غلطی ایک چیز نظر آتی ہے“۔ فی الواقع وہ عدمی ہے، مگر غلطی سے ”وجودی“ سمجھ لیا جاتا ہے۔

لیکن جیسا کہ عرض کیا گیا کہ اس التباس کو دور کرنے کی یہاں ضرورت نہیں ہے؛ کیوں کہ ”وجودی“ و ”عدمی“ کی ماہیت کے باب میں مغالطے کا ازالہ یا اس کی طرف اشارہ یہاں بے محل ہے۔ اور ایک بدیہی لفظ کو مشتبه و نظری بنا کر پیش کر کے قاری کو تشویش میں ڈالنا ہے۔

ہاں! جہاں تک کلام کے تسلسل میں خلل واقع ہونے کی بات ہے، تو اس کی دیگر مثالیں بھی ان تشریحات میں موجود ہیں۔ لیکن کلام کے تسلسل میں حرج اور خلل سے بڑھ کر زیادہ قابل توجہ بات یہ ہے کہ تشریحات میں ایسی باتیں بھی در آئی ہیں کہ بعض مقامات پر کتاب کے اصل مضامین اور معانی میں اضطراب اور خلل واقع ہو گیا ہے۔ چند نمونے یہاں ذکر کیے جاتے ہیں:

۱۔ ص ۵۳ پر دوسرے پیرا گراف میں چھ سطروں کے اقتباس کی توسیعی تشریح اس

طرح ہے:

”کیوں کہ جیسے گرمی، (بالا صالت) گرم چیز (مثلاً آگ) اور (بالا صالت) غیر گرم چیز (مثلاً پانی جس کو آگ سے گرم کر لیا گیا ہو) سے اور سردی (بالا صالت) سرد چیز (مثلاً برف) اور غیر سرد چیز (مثلاً پانی جس کو برف سے سرد کر لیا گیا ہو) سے (یعنی اُن کی ماہیت سے) نہیں نکل سکتی۔ اور اس لیے (یعنی ان صورتوں میں)..... وجود کی وحدت کی مخالف کوئی دوئی نہ ہوگی۔“

ہمارا خیال یہ ہے کہ اس اقتباس میں لگائے گئے تمام تو سین تسامح پر مبنی ہیں، اُن سے نہ صرف یہ کہ مضمون میں خلط پیدا ہوا؛ بلکہ اصل مقصود و معنی بری طرح متاثر ہو گئے۔

۲: ص ۸۲ کے ایک پورے صفحے پر حاوی تشریح بھی ایسی ہے کہ قاری اُس کو پڑھ کر الجھن میں پڑ جاتا ہے۔ کیوں کہ اس تشریح سے مضامین میں خلط پیدا ہو گیا ہے۔ شارح کی جانب سے اضطراب، ارتعاش، غیر ارادی عصبی و عضلی ہیجان جو یہاں ذکر کیے گئے ہیں، یہ موقع ان کے ذکر کا متحمل نہیں ہے۔ ہاں تو اے طبعی سے صادر ہونے والے افعال زیر گفتگو آ سکتے تھے؛ لیکن مشکل یہ پیش آئی کہ ایک طرف تو ”فعل فاعل بے ارادہ“ کا محال ہونا اپنے موقع پر مصنف نانوتویؒ کے قلم سے ظاہر کیا جا چکا ہے۔ دوسری طرف طبعی حرکات (Tropical movement) کو ہی اہل سائنس اور فلاسفہ اضطرابی (Involuntary) کے طور پر شمار کرتے ہیں۔ حضرتؑ کے پیش نظر اہل سائنس کے اسی ”طبعی“، بمعنی اضطرابی (جو خود تو شعور اور ارادہ نہیں رکھتی؛ لیکن ہر ارادی حرکت کی ذمہ دار ہے) کے عقیدے کا باطل کرنا ہے۔ اور تشریح میں جو کچھ ظاہر کیا گیا ہے، مصنف نانوتویؒ کا وہ مقصود نہیں۔

۳: ص ۹۰، ۹۱ = متن: ”رمضان کے روزے۔ جو حقیقت میں عبادت نہیں؛ ورنہ خدا کو معبود ہو کر عابد ہونا پڑے گا۔“

اس مقام کی تشریح اس طرح کی گئی ہے:

تشریح۔ الف: ”یعنی روزے کی حقیقت اس سے زیادہ اور کیا ہے کہ کھانے، پینے اور مباشرت سے رک جائیں۔ اگر صرف اتنی ہی بات کا نام عبادت ہے، تو خدا کو معبود کے بجائے عابد ماننا پڑے گا۔“

متن: ”کیوں کہ وہ بھی نہ کھائے، نہ پیئے، نہ عورت کے پاس جائے بلکہ بوجہ فرماں برداری عبادت ہے۔“
 تشریح - ب: ”یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی تمام دن نہ کھائے، نہ پیئے، نہ مباشرت کرے، اُس کا روزہ نہیں ہوگا، اگر اُس نے روزے کی نیت نہ کی ہوگی۔“

اس موقع پر خیال کرنے کی بات یہ ہے کہ دوسرے نمبر کی تشریح تو سمجھ میں آتی ہے کہ اس میں ”بوجہ فرماں برداری عبادت ہے۔“ کی وضاحت ہوگئی۔ لیکن تشریح نمبر ۱ میں یہ جو فرمایا گیا ہے:

”اگر صرف اتنی ہی بات کا نام عبادت ہے، تو خدا کو معبود کے بجائے عابد ماننا پڑے گا۔“
 تو اس پر سوال یہ ہے کہ ”خدا کو معبود کے بجائے عابد ماننا پڑے گا۔“ وہ کس طرح؟ اور
 ”صرف اتنی ہی بات“ کا کیا مطلب؟ حقیقت یہ ہے کہ یہاں پر شارح سے سخت تسامح واقع ہوا ہے۔ ”نہ کھائے، نہ پیئے، نہ عورت کے پاس جائے۔“ کے متعلق اصل بات کہ میری فہم ناقص میں وہی مراد مصنف ہے، یہ ہے کہ:

کھانے پینے اور مباشرت سے پرہیز، یہ عدمی اوصاف ہیں۔ اور عدمی ہونے کی وجہ سے خدا ان سے پاک ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ خدا میں بھی کھانے پینے اور مباشرت کی نفی پائی جاتی ہے، لہذا اگر یہ عدمی افعال فی نفسہ عبادت ہیں، تو خدا کو عابد کہنا پڑے گا۔ اس سے معلوم ہوا کہ روزوں کے فی الحقیقت عبادت نہ ہونے کی اصل وجہ اُن کا ”عدمی“ ہونا ہے۔ اور روزہ کے عدمی شئی ہونے کی وجہ سے ہی۔ حسب تصریح حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ۔ اُس کا یہ خاص ثمرہ ظاہر ہوتا ہے کہ مثلاً:

”نماز میں کوئی مُفسدِ صلوة نسیان سے طاری ہو جائے، تو نماز فاسد ہو جاتی ہے۔ اور روزہ میں کوئی فعلِ نسیان ہو جائے، تو روزہ فاسد نہیں ہوتا۔ اور اس کی وجہ یہی ہے کہ نماز کی ہیئت مُذَرَّہ ہے اس لیے نسیان عذر نہیں۔ روزہ کی ہیئت مُذَرَّہ نہیں، اس لیے نسیان عذر

ہے۔ اور ظاہر ہے کہ نماز کا مُدّر ہونا، اُس کے ”وجودی“ ہونے اور صوم کا مُدّر ہونا، رُکّ نہ ہونا، اُس کے عدمی ہونے کی دلیل ہے۔“

(حکیم الامت، مرتب صوفی اقبال قریشی: اشرف التفاسیر: جلد ۱ ص ۷۱)

اور نماز اور روزہ میں یہی ”وجودی“ اور ”عدمی“ کا فرق ہے جس کی وجہ سے ایک، حقیقت میں عبادت ہے۔ اور دوسری، حقیقت میں عبادت نہیں؛ بل کہ حکمِ حاکم کی فرماں برداری کی وجہ سے عبادت ہے۔

۴: ص ۱۰۲ پر ابتدائی ڈھائی سطروں پر مشتمل تشریح مراد سے متجاوز ہے۔ پھر ایک سطر کے متن کے بعد دو سطروں کی تشریح کو بھی اصل مسئلے سے کوئی تعلق نہیں۔

۵: ص ۱۰۹ کی آخری چند سطروں کی تشریح مرادِ مصنف سے لگا نہیں کھاتی جس سے مقصود کا فوت ہونا لازم آ جاتا ہے۔

مولانا اشتیاق احمد صاحبؒ کے ذریعے کیے گئے کام کی واجب الاحترام ستائش کے باوصف نمونے کے طور پر یہ چند تسامحات ذکر کیے گئے، صرف یہ اشارہ کرنے کے لیے کہ رسالہ ”حجۃ الاسلام“۔ جسے حضرت شیخ الہندؒ ”عجّالہ نافعہ“ اور ”عجّالہ مقدسہ“ کے لقب سے ذکر کرتے ہیں۔ اس قدر اہمیت رکھتا ہے کہ اُس کے مضامین معمولی سی بھی کم التفاتی یا فن کی جانب سرسری اہتمام و قلتِ انہماک کے روادار نہیں۔ اور جویندہ حقیقت کے لیے یہ امر موضوع بننے کے لائق ہے کہ وہ موجودہ دور کے حواری علمی اور تقابلی مطالعہ کے اُسلوب میں یہ دریافت کرے کہ وہ کیا وجوہ تھیں جن کی بنا پر علامہ عبید اللہ سندھی کو: ”مولانا محمد قاسمؒ کا رسالہ ”حجۃ الاسلام“ مولانا شیخ الہندؒ سے سبقاً سبقاً پڑھنے“ کی نوبت آئی۔ علامہ عبید اللہ سندھی کا اظہارِ حقیقت دیکھیے، پھر کتاب ”حجۃ الاسلام“ کے اصل مضامین اور اُس پر کیے

گئے کام کو سامنے رکھیے، تو یہ احساس یقیناً ترقی کر جائے گا کہ کتاب کے مضامین پر دقتِ نظر کے ساتھ کام کرنے کی ضرورت؛ بلکہ شدید ضرورت، ہنوز باقی ہے۔

مضامین کتاب:

”میلہ خدا شناسی“ میں حضرت نانوتویؒ کے ذریعہ کی گئی تقریر کے متعلق مرتب رسالہ شریکِ جلسہ، تلمیذِ نانوتویؒ حضرت مولانا سید فخر الحسن گنگوہیؒ نے تقریر کے خاص اُسلوب اور مقصود کی نشاندہی کی ہے، وہ فرماتے ہیں:

”مطالبِ اصلی اور ضروری تو اس تقریر میں کل آٹھ باتیں تھیں۔ ۱: خدا کا ثبوت۔ ۲: اُس کی وحدانیت۔ ۳: اُس کا واجبِ اطاعت ہونا۔ ۴: نبوت کی ضرورت۔ ۵: نبوت کی علامات اور صفات۔ ۶: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت۔ ۷: اُن کی خاتمیت۔ ۸: اُن کے ظہور کے بعد اُن ہی کے اتباع میں نجات کا منحصر ہو جانا۔“

آگے لکھتے ہیں:

”ان آٹھ باتوں میں سے تو ایک بات پر بھی پادریوں نے کوئی اعتراض نہیں کیا۔ ہاں پادری محی الدین نے مضامینِ ملحقہ اور زائدہ پر البتہ اعتراض کر کے انجام کار (حضرت نانوتویؒ کا جواب سُن کر) خود نادم ہوئے اور پادری صاحبوں کو نادم کرایا۔“

کیوں کہ حضرت کے جواب کے بعد ایک تو وہ اعتراض بے دلیل، محض الزام ثابت ہوئے، دوسرے خود پادریوں کو عقیدہٴ تثلیث کا اختراعی ہونا اور انجیل کا محرّف ہونا، بطورِ اِقبالی جرم کے سر لینا پڑا۔ (۱)

”مطالبِ اصلی و ضروری“ کے طور پر جو کل آٹھ باتیں ”میلہ خدا شناسی“ میں ملحوظ رکھی گئی تھیں، وہی باتیں کتاب ”حجۃ الاسلام“ میں مدون ہوئی ہیں۔ ہاں فرق یہ ضرور ہے

(۱) تفصیل کے لیے دیکھئے ”مباحثہ شاہ جہاں پور“ ۵۷ و ما بعد حجۃ الاسلام اکیڈمی، ۱۴۳۸ھ/۲۰۱۷ء

کہ یہاں ذرا تفصیل و تحقیق کے ساتھ زیر بحث آئی ہیں، وہاں ضرورتِ وقتیہ کے تحت فوری خطاب و مناقشہ کے اُسلوب میں ظاہر ہوئی ہیں۔

امورِ ہشت گانہ وقت کی اہم ضرورت:

خدا کی قدرت! کہ عہدِ طیب و مابعد اہلِ تفکیر میں سے مولانا مناظر احسن گیلانی ہی ایک ایسے بزرگ ہیں جنہیں اس امر کی طرف توجہ ہوئی کہ علومِ قاسم سے انتفاع کرتے ہوئے، مذکورہ امورِ ہشت گانہ کی اصولِ قاسم کی روشنی میں شرح و توضیح ہونی چاہیے۔ مولانا مناظر احسن گیلانی لکھتے ہیں:

”سیدنا الامام الکبیر کی طرف سے مرتبہ سوالات کی ایک فہرست مجلسِ مباحثہ میں اس تجویز کے ساتھ پیش ہوئی تھی کہ علمی طور پر مذہبی موضوع پر بحث و تحقیق کا یہی طبعی طریقہ ہو سکتا ہے۔ چنانچہ انہی سوالات کو حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ نے اپنی تقریر میں موضوع بنا کر ایک کھلی بحث کو راہ دی جس کی وضاحت کرتے ہوئے مرتبِ روداد تلمیذِ نانوتوی حضرت مولانا فخر الحسن صاحبؒ لکھتے ہیں: ”جیسے ہنود کی طرف سے مولوی (قاسم) صاحب کی تقریر کے رد میں آخرِ جلسہ تک کوئی صدانہ اٹھی، پادری صاحبوں نے بھی گویا مطالبِ ضروری کو اس تقریر کے تسلیم ہی کر لیا۔ اگرچہ اکثریت نے دوسرے سوالات (پنڈت دیانند سروتی کے تجویز کردہ) طے کیے تھے، وہ زیر بحث تو آئے ہی؛ لیکن پھر بھی (مئی ۱۸۷۶ء اور مارچ ۱۸۷۷ء کے) دونوں میلوں میں جلسوں کے اندر یا باہر جہاں کہیں بھی جتنی دیر آپ کو بیان و تقریر کے مواقع ملتے رہے، عموماً اُن میں وہی باتیں ہوتی تھیں۔“ (یعنی آٹھ باتیں جو گزشتہ پیرا گراف میں مرقوم ہوئیں)۔

پھر فرماتے ہیں:

”اگرچہ مولانا فخر الحسن صاحبؒ کی ”روداد میں ایک ہی تقریر کے مشتملات کا تجزیہ

کیا گیا ہے؛ لیکن جس حد تک آپ کی دوسری تقریروں اور بیانات کا جو حصہ ان رد وادوں میں نقل کیا گیا ہے، اُس کے پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ عموماً انہی ہشت گانہ عنوانوں کو محور بنا کر آپ تبلیغ کا حق ادا فرماتے رہے۔“

دین کے ان اصولی عنوانوں۔ جنہیں مولانا گیلانیؒ ”نظریاتِ فائقہ“ سے تعبیر کرتے ہیں۔ میں سے ہر ایک کے متعلق حضرت نانوتویؒ کے خصوصی افکار اور اُن کی اچھوتی تعبیروں کی تفصیل کا بیان کرنا ایک مستقل اور مہتمم بالشان کام ہے جس کا اُنہوں نے۔ حکیم الاسلام قاری محمد طیب صاحبؒ کے توجہ دلانے سے۔ خود ارادہ فرمایا تھا؛ لیکن سوانح قاسمی کی مصروفیت نے اُنہیں دوسری طرف التفات کا موقع نہ دیا اور آخرت خیر و اہل کی طرف فرشتہ اجل کی پکار نے اُن کے ارادہ کو پورا نہ ہونے دیا۔ پھر جب اُنہیں یہ یقین ہو چلا کہ حیاتِ مستعار اُنہیں یہ مہلت حاصل نہ ہوگی کہ وہ خود اس کام کو کر سکیں، تو حسرت اور امید کی ملی جلی کیفیت کے ساتھ اُنہوں نے یہ کام اخلاف کے سپرد کیا اور یہ کہتے ہوئے رحلت فرما گئے کہ:

”نہیں کہا جاسکتا کہ اس جلیل علمی و دینی خدمت کی سعادت کسے حاصل ہوتی ہے؟ اور توفیقِ ربانی کس کا انتخاب اس مہم کے لیے کرتی ہے۔ بجائے خود یہ ایک مستقل کام ہے اور میرا ذاتی خیال تو یہ ہے کہ ٹھیک عصری تقاضوں کے مطابق دین کی تفہیم کا اس سے بہتر طریقہ شاید اس زمانے میں سوچا بھی نہیں جاسکتا۔ ضرورت صرف اس بات کی ہے کہ ان اچھوتے اور نئے خیالات کا لباس بھی نیا کر دیا جائے۔ خدا ہی جانتا ہے کہ یہ کام کس کے لیے مقدر ہو چکا ہے۔“ (سوانح قاسمی جلد دوم، سوم ص ۴۳۴، ۴۳۵، دارالعلوم دیوبند ۱۳۹۵ھ)

”مفاہمت بین المذاہب“۔ جو تقابلی مطالعہ کی نئی شکل ہے اور جسے اسلام کے تئیں اہل مغرب کی اغراض کو بروئے کار لانے کے لیے زمانہ کی ایک ضرورت بنا کر پیش کیا

گیا ہے۔ کے نتیجے میں پیدا ہونے والے دورِ حاضر کے فکری التباسات کو نظر میں رکھ کر راقمِ سطور نے رسالہ کی تشریح و تحقیق کی ہے۔ گویا یہ تہذیب و تحقیق راقمِ السطور کی جانب سے ”ٹھیک عصری تقاضوں کے مطابق دین کی تفہیم“ کی ایک کوشش ہے۔ البتہ جہاں تک ”جدید لباس“ میں پیش کرنے کی بات ہے، تو اس حوالے سے دو باتیں قابلِ لحاظ ہیں:

۱: یہ ضرورت تبھی مسلم ہے جب اصل تحقیقات اور اصول محفوظ رہیں۔ اور اگر ”لباسِ جدید“ کے نام پر ”تشکیلِ جدید“ ہونے لگے، تو ضرورت ہی مسلم نہیں رہ جاتی۔ ملتبس طریقے پر جاننے سے نہ جاننا بہتر ہے۔

۲: بعض مرتبہ؛ بلکہ اکثر حالات میں زبان اور ادب کی چاشنی اور رائج الوقت محاورے اور اصطلاحات (جو ان کی حقیقت سمجھے بغیر فی زمانہ تسلسل کے ساتھ استعمال میں لائے جا رہے ہیں۔ افسوس کے ساتھ کہا جاتا ہے کہ۔ یہ) اصل حقیقت اور حقائق کو اپنی اصلیت سے مُنصرف کر دیتے ہیں؛ لیکن جہاں ان مضرتوں سے بچا جاسکے، وہاں ذہن کو اپیل کرنے والی تعبیرات اختیار کر لینے میں مضائقہ نہیں۔

مگر اس کو کیا کہیے کہ حضرت کی تصنیفات پر تحقیق و تنقیح کے جو نمونے نظر سے گزرے، ان میں سے اکثر میں (کتابت کی اغلاط کے علاوہ) متن کے الفاظ، مضامین، معانی، مرادات جگہ جگہ اسی ”نئے لباس“ کی تلمیح تلے دب گئے ہیں۔ اور جو ذیلی عنوانات کی کوششیں سامنے آئی ہیں، ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ان کوششوں کے لیے ایسے افراد کی خدمات حاصل نہیں کی جاسکی ہیں جو فلسفہ و معقولات میں درک رکھتے ہوں، جنہیں فکری مباحث، حکماء و متکلمین کے اصول اور قدیم و جدید فلاسفہ کے نظریات و مکاتبِ فکر کے مطالعے کی طرف توجہ رہی ہو۔ مغرب کی نشاۃ ثانیہ کے اثر سے پیدا ہونے والے ادوار

(عہد عقلیت، عہد تنویر اور عہد جدید) کے عقلی اصول اور فکری مغالطوں کا وہ علم رکھتے ہوں۔ پھر اس کے ساتھ حضرت نانوتویؒ کی تصانیف سے اس حیثیت سے مناسبت رکھتے ہوں کہ وہ محسوس کر سکیں کہ حضرتؒ کی تصانیف عہد جدید کے فکری التباس کی رافع ہیں۔

شمرہ ظاہر ہے کہ اس کے بغیر جو ذیلی عنوانات قائم کیے جائیں گے، قدرتی طور پر ان کے سوقِ کلام، محلِ ورود اور بحث سے مطابقت میں جگہ جگہ مشکل پیش آئے گی۔ اس کا نتیجہ جو کچھ ہوگا وہ بھی ظاہر ہے کہ مصنف کے اُس اعلیٰ استدلال، استنباط، انوکھی تفریع اور دور دراز ربط مضامین کا قاری کو ادراک نہیں ہو سکے گا۔ حالاں کہ بہ طور نعمتِ مترقبہ کے، اُس کا تحت الشعور ان امور کا متمنی تھا یا بغیر انتظار کے غیر مترقبہ خوشی حاصل ہونے والی تھی۔ فنی مراد سے متجاوز قوسین کے ساتھ اصطلاح کے واسطے مختلط حواشی اس پر مستزاد۔

جہاں تک ترقیمات کی بات ہے، تو مرقم میں مذکورہ بالا اوصاف کے فقدان کے ساتھ جب مشقِ ترقیمات کے عملی نمونے سامنے آتے ہیں، تو نوبت یہاں تک پہنچتی ہے کہ موصوف اور صفت کے مابین ڈیش، مضاف مضاف الیہ کے درمیان کو ما، نتائجِ اضافات کی ترکیب میں بجائے کسرہ کے کو ما کا فصل اور کو ما کے موقع پر کسرہ۔ قضیہ شرطیہ میں ”مقدم“ کے ”موضوع“ پر (جو کہ مفرد ہے) کسرہ لگا کر آگے کے لفظ سے متعلق کر دینا یعنی مرکب توصیفی بنا کر ایک مربوط و وقع فقرہ میں اہمال پیدا کر دینا، وغیرہ۔ یہ چیزیں کمپیوٹر اور کتابت کے کھاتے میں بھی ڈالی جاسکتی ہیں؛ لیکن تمام مقامات میں یہ تاویل مشکل ہے۔

اس کے بعد تعلیقات و تشریحات کی نوبت آتی ہے جس میں مضامین کی مزید تفہیم پیش نظر ہوتی ہے۔ اور اسی لیے اس موقع پر بہ طور خاص قابلِ توجہ بات یہ ہے کہ تشریح کے بغیر قاری کو اگر بعض مضامین کم سمجھ میں آئیں یا نہ سمجھ میں آئیں، تو یہ ایک

درجے میں محرومی ہے؛ لیکن اگر وہ تعلیق و تشریح کے نتیجے میں معنی اُلٹے سمجھ بیٹھے، تو یہ حرج عظیم ہے۔ لہذا ایسے مقامات پر محقق، مرقم اور شارح کے لیے قوسین، تعلیق، تحشیہ کی طرف اقدام کے بجائے صبر ہی مناسب ہے۔

حضرت نانوتویؒ کی تصنیفات پر ”نئے لباس“ کی طرف اقدام کرنے کے باب میں عجلت کرنے اور حدود و شرائط کی رعایت نہ کرنے کے متعلق جو گزارشات ذکر کی گئیں، تو اُن کی اجمالی نوعیت بھی یہاں پیش کرنا مقصود نہیں، چہ جائے کہ تفصیلی؛ مگر یہ قصہ خالی از درد نہیں۔

لیکن اس پر کوئی یہ نہ سمجھ لے کہ ہماری یہ کاوش کوئی دعویٰ ہے۔ حاشا وکلا ہرگز نہیں۔ میں اس امر سے خدا کی پناہ مانگتا ہوں اور اہل نظر اہل تفکیر (مدافعتِ اسلام سے شغف رکھنے والے مفکرین) کی خدمت میں اپنی اس سعی کو پیش کرتا ہوں اس توقع پر کہ وہ غلطی اور لغزش کی اصلاح فرمائیں، کیوں کہ فہم راقم میں استدراک کی ہر وقت گنجائش ہے۔ فن کے ناقدین اگر یہ احسان کریں اور غلطیوں کی نشاندہی فرمائیں، تو شکریے کے ساتھ یہ اُن کا علمی تعامل و تعاون سمجھا جائے گا۔ اور یہ بات۔ کہ ”فہم راقم میں استدراک کی ہر وقت گنجائش ہے۔“ کوئی لفظی و رسمی خیال نہیں۔ کیوں کہ واقعہ یہ ہے کہ نہ صرف گنجائش؛ بلکہ بار بار کے تجربے میں یہ بات آئی کہ کسی کے توجہ دلانے کے بعد کئی مرتبہ اپنی غلطیوں کا إدراک ہوا۔ اور جہاں تک کتابت کی غلطیوں کی بات ہے، تو اس باب میں برائت ظاہر کرنا سخت دشوار ہے۔ رہی بات اردو ادب کے رموز و املا کی، تو اس سلسلے میں اتنا ضرور ہے کہ اس حوالے سے کچھ ”غلطیاں“ ایسی یقیناً ہوں گی کہ اُن کے ”غلطیاں“ ہونے پر ہی شرح صدر نہیں ہو سکا ہوگا: کہ مثلاً ”ہوئے“ کے بجائے ”ہوئے“ لکھنا مناسب تھا، تو

”ہوئی“ کے بجائے ”ہوی“ کیوں نہیں؟ ملاحظہ ہوں وجوہ ذیل:

۱: اصل اس باب میں یہ ہے کہ اردو املا اگر عبدالستار صدیقی، رشید حسن خاں اور گوپی چند نارنگ کے معیار پر سمجھنے کی کوشش کی جائے، تو یہ مناسب نہیں معلوم ہوتا؛ کیوں کہ جب زبان کا مزاج، ماحول، بولنے اور لکھنے والوں کی تعلیمی سطح کی رعایت کے ساتھ تحریر کے اصولوں اور کمپیوٹر سے مطابقت خود ہی ایک مسئلہ اور معمہ ہے۔ اور دوسری طرف انجمن ترقی اردو کا نظام املا اور اس سے شائع ہونے والی کتابوں کے املا میں خود داخل تضاد ہے۔ رشید حسن خاں کے یہاں جو ترقی یافتگی اور کلاسیکی کے مابین تزام ہے، اُسے اُن مواقع پر صاف محسوس کیا جاسکتا ہے جہاں جمہوری ذوق پر آنچ آتی ہو۔ رہے گوپی چند، تو اُن کے اصول پر تو موسیٰ اور عیسیٰ کو موسا اور عیسا لکھا جانا چاہیے۔ ایسی صورت میں، جب عربی، دینی اصولی اور کلامی محاوروں اور اصطلاحات کے تقاضے اور مسائل کی تفہیم رو بہ عمل لائی جائے، تو گوپی چند، ترقی اردو بیورو اور این سی ای آر ٹی وغیرہ کی متابعت اور بھی مشکل ہو جاتی ہے۔ مثال کے طور پر حضرت نانوتویؒ لفظ ”مگر“ ہر جگہ استدراک کے لیے نہیں استعمال کرتے؛ بلکہ اس کا استعمال اُن کی خاص عادت میں سے ہے جو ایک خاص اُسلوب کو جنم دیتا ہے کہ وہ کسی اصول اور کلیہ کے اثبات کے بعد جزئیات میں اُس کے اطلاق اور تفریع کے موقع پر کرتے ہیں۔ لہذا ہر جگہ اس لفظ کے لیے سیسی کولون (;) نہیں لگایا جاسکتا۔

۲: کچھ تو اس وجہ سے اور کچھ اپنی قلتِ استعداد و عدمِ مہارت کی وجہ سے۔

۳: اور اس وجہ سے بھی کہ اس سے نیچریت کے مذاق کو جلا ملتی ہے؛ کیوں کہ اس وقت اردو ادب کی صورتِ حال یہ ہے کہ جدید اور جدید تر ادبی رویوں میں ”اشتراکیت“، ”تاثیریت (Impressionism)“، ”اظہاریت (Expressionism)“،

”ساختیات“، ”جدیدیت“ اور ”کلاسیکیت“ (یعنی یورپ میں مادہ پرست بنیادوں پر اُٹھنے والی مغربی ادبی تحریکوں) کے رجحانات کثرت سے پائے جاتے ہیں۔

ان وجوہ سے ترقی یافتہ ادبی ذوق کی رعایت نہیں کی جاسکی۔ اس کے ساتھ اب خدا تعالیٰ سے دعا ہے کہ اس پیش کش کو قبول فرما کر اس کا نفع عام فرمائے۔ اور مصنف، شارح، ناشر اور معاونین کے لیے ذخیرہ آخرت بنائے۔ شیخ الہند کے ایک شعر میں ہلکی سی تضمین کے ساتھ ہمارا یہ ”حرف راقم“ اپنے اختتام کو پہنچا۔

بے نمک ہیں مرے الفاظ (۱) مگر تلخ نہیں
خالی از درد نہیں گرچہ ہیں لُسٹم پُسٹم

فخر الاسلام

۱۲/شوال ۱۴۳۹ھ = ۲/جون ۲۰۱۸ء۔ چہار شنبہ

نظر ثانی: ۲۷/جنوری ۲۰۱۹ء۔ یک شنبہ

(۱) اصل شعر میں ”الفاظ“ کی جگہ ”اشعار“ ہے۔

مقدمہ

شیخ الہند حضرت مولانا محمود حسن صاحب نور اللہ مرقدہ

الحمد لله رب العلمين، والصلاة والسلام على سيد الرسل وخاتم النبیین، وعلى آله وأصحابه وأتباعه وأحبابه وعلماء أمتہ الواصلين إلى مدارج الحق والیقین.

بندہ محمود بعد حمد و صلوة کے طالبانِ معارفِ الہیہ اور دل افگانِ اسرارِ سنتِ حنیفیہ کی خدمت میں عرض کرتا ہے کہ ۱۸۷۶ء میں پادری نو لیس صاحب اور نشی پیارے لال صاحب ساکن موضع چاندا پور متعلقہ شاہ جہاں پور نے باتفاق رائے جب ایک میلہ بنام ”میلہ خدا شناسی“ موضع چاندا پور میں مقرر کیا، اور اطراف و جوانب میں اس مضمون کے اشتہار بھیجوائے کہ ہر مذہب کے علما آئیں اور اپنے اپنے مذہب کے دلائل سنائیں، تو اُس وقت معدن الحقائق مخزن الدقائق مجمع المعارف مظہر اللطائف جامع الفیوض والبرکات قاسم العلوم والخیرات سیدی و مولائی حضرت مولوی محمد قاسم متعنا اللہ تعالیٰ بعلو مسندِ معارف نے اہل اسلام کی طلب پر میلہ مذکور کی شرکت کا ارادہ ایسے وقت مصمم فرمایا کہ تاریخِ مباحثہ یعنی ۷ مئی سر پر آگئی تھی۔ چوں کہ یہ امر بالکل معلوم نہ تھا کہ تحقیق مذاہب اور بیان دلائل کی کیا صورت تجویز کی گئی ہے؟ اعتراضات و جوابات کی نوبت آئے گی، یا زبانی اپنے

اپنے مذہب کی حقانیت بیان کی جائے گی؟ یا بیانات تحریری ہر کس (کذا) کو پیش کرنے پڑیں گے؟ تو اس لیے بہ نظر احتیاط حضرت مولانا قدس اللہ سرہ کے خیال مبارک میں یہ آیا کہ ایک ایسی تحریر جو اصول اسلام اور فروع ضروریہ۔ بالخصوص جو اُس مقام کے مناسب ہوں سب کو شامل ہو۔ حسب قواعد عقلیہ، منضبط ہونی چاہیے جس کی تسلیم میں عاقل منصف کو کوئی دشواری نہ ہو اور کسی قسم کے انکار کی گنجائش نہ ملے۔ چوں کہ وقت بہت تنگ تھا، اس لیے نہایت عجلت کے ساتھ غالباً ایک روز کامل اور کسی قدر شب میں بیٹھ کر ایک تحریر جامع تیار فرمائی۔ جلسہ مذکور میں تو مضامین مندرجہ تحریر مذکور کو زبانی ہی بیان فرمایا۔ اور دربارہ حقانیت اسلام جو کچھ بھی فرمایا وہ زبانی ہی فرمایا۔ اس لیے تحریر مذکور کے سنانے کی حاجت اور نوبت ہی نہیں آئی۔ چنانچہ مباحثہ مذکور کی جملہ کیفیت بالتفصیل چند بار طبع ہو کر شائع ہو چکی ہے (۱)؛ مگر جب اس مجمع سے بحمد اللہ نصرت اسلام کا پھر برا اڑاتے ہوئے حضرت مولانا المعظم واپس تشریف لائے تو بعض خدام نے عرض کیا کہ وہ تحریر جو جناب نے تیار فرمائی تھی، اگر مرحمت ہو جائے تو اس کو مشترکہ کر دینا نہایت ضروری اور مفید نظر آتا ہے۔ یہ عرض مقبول ہوئی اور تحریر مذکور متعدد دفعہ طبع ہو کر اس وقت تک تسکین بخش قلوب اہل بصیرت اور نور افزائے دیدہ اولی الابصار ہو چکی ہے۔ اور مولانا مولوی فخر الحسن رحمۃ اللہ علیہ نے اس کے مضامین کے لحاظ سے اس کا نام ”حجۃ الاسلام“ تجویز فرما کر اول بار شائع فرمایا تھا جس کی وجہ تسمیہ دریافت کرنے کی کم فہم کو بھی حاجت نہ ہوگی۔

(۱) عرض کیا جا چکا ہے کہ الگ الگ سالوں میں دو جلدیں منعقد ہوئے تھیں۔ دونوں جلسوں کی روداد ”میلۂ خدا شناسی“ اور ”مباحثہ شاہ جہاں پور“ کے نام سے شائع ہو چکی ہے۔ اور زیر نظر رسالہ ”حجۃ الاسلام“ اُن دونوں سے الگ تحریر ہے۔

اُس کے بعد چند مرتبہ مختلف مطابع میں چھپ کر وقتاً فوقتاً شائع ہوتی رہی۔ صاحبانِ مطابع اس عجلہٴ نافعہ (”حجۃ الاسلام“) اور نیز دیگر تصانیف حضرت مولانا رحمۃ اللہ علیہ کی اشاعت دیکھ کر صرف بغرضِ تجارت معمولی طور پر اُن کو چھاپتے رہے۔ کسی اہتمامِ زائد کی حاجت اُن کو محسوس نہ ہوئی۔ اس لیے فقط کاغذ اور لکھائی اور چھپائی ہی میں کوتاہی نہیں ہوئی بل کہ تصحیح عبارت میں بھی نمایاں خلل پیدا ہو گئے۔ اس حالت کو دیکھ کر کشفِ برادرانِ قاسمی اور دلدادگانِ اسرارِ علمی کو بے اختیار اس امر پر کمر بستہ ہونا پڑا کہ صحتِ خوشخطی وغیرہ تمام امور کا اہتمام کر کے اس ”عجلہٴ مقدسہ“ (کتاب ”حجۃ الاسلام“) کو چھاپا جائے اور بغرض توضیحِ حاشیہ پر ایسے نشانات کر دیئے جائیں جن سے تفصیلِ مطالب ہر کسی کو بے تکلف معلوم ہو جائے۔ (۱) اور جملہ تصانیف حضرت مولانا نفع اللہ المسلمین بفیوضہ کو اسی کوشش اور اہتمام کے ساتھ چھاپ کر اُن کی اشاعت میں سعی کی جائے۔ واللہ ولی التوفیق!

اس تحریر کی نسبت حضرت مولانا کی زبانِ مبارک سے یہ بھی سنا گیا کہ جو مضامین تقریر دل پذیر میں بیان کرنے کا ارادہ ہے وہ سب اس تحریر میں آ گئے۔ اس قدر تفصیل سے

حاشیہ: (۱) محقق نور الحسن راشد لکھتے ہیں: ”راقم سطور کی معلومات میں ”حجۃ الاسلام“ کا سب سے عمدہ نسخہ وہ ہے جو شیخ الہند مولانا محمود حسن کے اضافہ کیے ہوئے عنوانات (اور تصحیح کے بعد) پہلی مرتبہ مطبع احمدی علی گڑھ سے ۱۳۳۰ھ میں چھپا تھا۔ یہی نسخہ دوبارہ مطبع قاسمی دیوبند مولانا قاری محمد طیب اور قاری محمد طاہر کے اہتمام سے ۱۳۴۶ھ میں شائع ہوا۔ بعد میں اور اداروں نے بھی شائع کیا“ (حاشیہ قاسم العلوم، احوال... وآثار و باقیات... ص ۲۱۵ مکتبہ نور، کاندھلہ، مظفر نگر ۲۰۰۰ء) اُس کے بعد اسی نسخے کو سامنے رکھ کر مولانا اشتیاق احمد صاحب مرحوم نے اس کی تسہیل و تشریح کا فریضہ انجام دیا۔ اس وقت یہی تسہیل و تشریح والا نسخہ مجلسِ معارف القرآن ۱۳۸۶ھ کا ۱۹۶۷ء کا اور مکتبہ دارالعلوم دیوبند ۱۴۲۷ھ کا چھپا ہوا دستیاب ہے۔ پہلے مطبع کی طباعت میں غلطیاں کم ہیں، دوسرے میں بے احتیاطیاں کثرت ہیں۔

نہ سہی، بالا جمال ہی سہی۔ ایسی حالت میں تقریر دل پذیر کے تمام نہ ہونے کا جو قلق شائقانِ اسرارِ علمیہ کو ہے اُس کی مکافات کی صورت بھی اس رسالہ سے بہتر دوسری نہیں ہو سکتی۔

اب طالبانِ حقائق اور حامیانِ اسلام کی خدمت میں ہماری یہ درخواست ہے کہ تائیدِ احکامِ اسلام اور مدافعتِ فلسفہٴ قدیمہ و جدیدہ کے لیے جو تدبیر کی جاتی ہیں اُن کو بجائے خود رکھ کر حضرت خاتم العلماء کے رسائل کے مطالعے میں بھی کچھ وقت ضرور صرف فرماویں۔ اور پورے غور سے کام لیں اور انصاف سے دیکھیں کہ ضروریاتِ موجودہ زمانہٴ حال کے لیے وہ سب تدابیر سے فائق اور مختصر اور بہتر اور مفید تر ہیں یا نہیں۔ اہلِ فہم خود اس کا کچھ تجربہ تو کر لیں، میرا کچھ عرض کرنا اس وقت غالباً دعویٰ بلا دلیل سمجھ کر غیر معتبر ہوگا، اس لیے زیادہ عرض کرنے سے معذور ہوں۔ اہلِ فہم و علم خود موازنہ اور تجربہ فرمانے میں کوشش کر کے فیصلہ کر لیں۔ باقی خدامِ مدرسہٴ عالیہ دیوبند نے تو یہ تہیہ بنام خدا کر لیا ہے کہ تالیفاتِ موصوفہ مع بعض تالیفاتِ حضرت شاہ ولی اللہ قدس سرہ وغیرہ تصحیح اور کسی قدر توضیح و تسہیل کے ساتھ عمدہ چھاپ کر اور نصابِ تعلیم میں داخل کر کے اُن کی ترویج میں اگر حق تعالیٰ توفیق دے، تو جان توڑ کر ہر طرح کی سعی کی جائے۔ اور اللہ کا فضل حامی ہو، تو وہ نفع جو اُن کے ذہن میں ہے اوروں کو بھی اُس کے جمال سے کامیاب کیا جائے۔ ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العلیٰ العظیم!۔

کیا فائدہ فکرِ بیش و کم سے ہوگا
ہم کیا ہیں، جو کوئی کام ہم سے ہوگا
جو کچھ کہ ہوا، ہوا کرم سے تیرے
جو کچھ ہوگا، تیرے کرم سے ہوگا

دیباچہ

از حضرت مولانا سید فخر الحسن صاحب گنگوہیؒ
(تلمیذ خاص حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی قدس اللہ سرہ)

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم النبيين
محمد، وعلى آله وأصحابه أجمعين. أما بعد!

”کمترین فخر الحسن عفا اللہ عنہ خدمت میں ناظرین رسالہ ہذا کے عرض پرداز ہے
کہ ۱۲۹۴ ہجریہ میں جو جلسہ شاہ جہاں پور میں ہوا تھا، اُس میں جو تقریر حضرت مولانا و مرشدنا
مولوی محمد قاسم صاحب مدظلہم نے اہل جلسہ کے سامنے در باب اثبات توحید و رسالت و
حقانیت اسلام مدلل بدلائل عقلیہ بیان کی تھی، چوں کہ وہ تقریر اہل اسلام کے لیے موجب
تسکینِ قلب ہے اس لیے اس کا طبع کرنا ضرور جانا؛ تاکہ ہر خاص و عام مستفید
ہوں.....“ (۱)۔

(۱) آگے خطاب و بیان کے طرز پر حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ کی تحریر ہے۔ عنوانات راقم فخر الاسلام کی جانب سے
لگائے گئے ہیں۔

انسان کی پیدائش کا اصل مقصد

انسان جیسی مخلوق کا مقصد کیا ہے؟

انسان کی پیدائش سے اصل مقصد خالق کی اطاعت ہے۔

عبادات سے خود نوع انسانی کا فائدہ ہے۔

عقل کا وظیفہ: معرفتِ نفس اور معرفتِ رب ہے۔

انسان کا اپنا پہچانا خدا کے پہچاننے پر موقوف ہے۔

اطاعتِ خالق انسان کا مقتضائے طبعی ہے۔

بدبختی کے اسباب دو ہیں۔ ۱: غلطی۔ ۲: غلبہ خواہش۔

فطرت کے اصول۔

خطاب قاسم

انسانیت کی حقیقی خیر خواہی:

اے حاضرانِ جلسہ! یہ کمترین اور آپ صاحبِ بل کہ تمام بنی آدم اول سے (یعنی اصل کے اعتبار سے) ایک ماں باپ کی اولاد ہیں؛ اس لیے ہر کسی کے ذمے ایک دوسرے کی خیر خواہی لازم ہے اور دوسروں کے مطالبِ اصلیہ (یعنی اصلی مقاصد) کے بہم (۱) پہنچانے میں کوشش کرنی سب کے ذمے ضرور (ی) ہے۔
اصلی مقاصد کی تحقیق:

”مگر (انسان کا مطلبِ اصلی کیا ہے؟ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ) جیسے آنکھ، ناک کا مطلب اصلی دیکھنا، سونگھنا اور زبان و کان کا مطلب اصلی بولنا و سننا ہے، ایسے ہی ہر بنی آدم کا مطلب اصلی اپنے خالق کی اطاعت ہے۔ (۲)

(۱) بہم پہنچانے: یعنی مہیا کرنے۔

(۲) اصولِ افادیت: اہل مغرب کے ”افادیت“ (Utilitarianism) کے اصول سے بھی یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ کائنات کی ہر شے مفید دکھائی دیتی ہے۔ کاش وہ افادیت کا اصول دنیوی مفادات تک محدود نہ رکھتے! دیکھئے مصنف قاسم نانوتویؒ نے اس تصور کی وسعتوں کا کس طرح جائزہ لیا ہے۔ غور سے دیکھئے! حضرتؒ نے مذکورہ تصور میں استدراک کرتے ہوئے نسبتاً زیادہ نفسیاتی اور ”معروضی“ اصول کی وضاحت کی ہے اور یہ ثابت فرمایا ہے کہ صرف انسان ہی ایک ایسی مخلوق ہے جس کے موجود ہونے کا کوئی فائدہ نظر نہیں آتا۔ حالاں کی یہ بات محال ہے۔ اس لیے اس کی بھی کوئی نہ کوئی افادیت ہونی چاہیے۔ یہ ”افادیت“ اور ”مطلبِ اصلی“ کا ایک اجمالی بیان ہے۔ آگے انہی دو باتوں کی تشریح ہے جس میں مظاہرِ عالم کے مشاہدے پر بنا رکھتے ہوئے واضح کیا گیا ہے کہ مطلبِ اصلی کے بغیر انسان بے فائدہ ہے۔ اب ضروری ہے کہ اس امر کی واقفیت حاصل کی جائے کہ مطلبِ اصلی درحقیقت ہے کیا؟

حضرت نانوتویؒ کا اصولِ افادیت:

شرحِ اس کی مجھ سے سنئے! زمین سے لے کر آسمان تک جس چیز پر سوائے انسان کے نظر پڑتی ہے وہ انسان کے کارآمد نظر آتی ہے، پر انسان ان میں سے کسی کے کام کا نظر نہیں آتا۔

دیکھئے! زمین، پانی، آگ، ہوا، چاند، سورج، ستارے اگر نہ ہوں، تو ہم کو جینا محال یا دشوار ہو جائے اور ہم نہ ہوں تو اشیائے مذکورہ میں سے کسی کا کچھ نقصان نہیں۔ علیٰ ہذا القیاس! درخت جانور وغیرہ مخلوقات اگر نہ ہوتے تو ہمارا کچھ نہ کچھ حرج ضرور تھا؛ کیوں کہ اور بھی کچھ نہیں تو یہ اشیاء کبھی نہ کبھی کسی مرض ہی کی دوا ہو جاتی ہیں۔ پر ہم کو دیکھئے کہ ہم ان کے حق میں کسی مرض کی دوا بھی نہیں ہیں۔ (۲)

(۲) مولانا محمد قاسم نانوتویؒ نے مباحثہ شاہ جہاں پور میں جو تقریر فرمائی تھی، وہ چوں کہ ایک مجمعِ عام کے سامنے ہوئی تھی جس میں عوام، خواص، خواندہ، ناخواندہ مسلم، غیر مسلم سبھی تھے، اس لیے وہاں یہ مضمون زیادہ واضح اور دلنشین پیرایہ میں ادا ہوا ہے جسے یہاں درج کیا جاتا ہے، فرماتے ہیں کہ: ”زمین سے آسمان تک جس چیز پر نظر پڑتی ہے، انسان کے کارآمد نظر آتی ہے، پر انسان ان چیزوں میں کسی کے کام کا نہیں۔ اعتبار نہ ہو، دیکھ لیجئے! (کہ مثلاً): ”زمین“ اگر نہ ہوتی، تو کاہے پر تھتے اور کاہے پر بیٹھتے؟ کاہے پر سوتے؟ کاہے پر چلتے پھرتے؟ کاہے پر کھیتی کرتے؟ کاہے پر مکان بناتے؟ کاہے پر باغ لگاتے؟ غرض زمین نہ ہوتی، تو انسان کو جینا محال تھا اور انسان نہ ہوتا، تو زمین کا کچھ نقصان نہ تھا۔

علیٰ ہذا القیاس، پانی نہ ہوتا، تو کیا پیئے؟ اور نہ پیئے، تو کیوں کر جیتے؟ کاہے سے آنا گوندھتے، کاہے سے سالن وغیرہ پکاتے؟ کاہے سے کپڑے وغیرہ دھوتے؟ کاہے سے نہاتے؟ غرض پانی نہ ہوتا، تو انسان کی زندگی دشوار تھی۔ اور انسان نہ ہوتا، تو پانی کا کیا نقصان تھا؟ (کچھ نہیں) ہوا نہ ہوتی، تو سانس کیوں کر چلتا؟ کھیتی وغیرہ کا کام کیوں کر نکلتا؟ یہ ٹھنڈی ہوائیں روح افزا کہاں سے آتیں؟ غرض ہوا نہ ہوتی، تو جان ہوا ہو جاتی۔ (لیکن اگر) ہم نہ ہوتے، تو ہوا کو کیا پھرنی پیش آتی؟ (کچھ بھی نہیں) اسی طرح اوپر تک چلے چلو، سورج، چاند، ستارے اگر نہ ہوتے، تو دیکھنا بھالنا، چلنا پھرنی ایک امر محال تھا۔ انسان نہ ہوتا، تو سورج کا نقصان تھا، نہ چاند و سورج کو کوئی دشواری تھی۔ آسمان اور اُس کی گردشیں نہ ہوتیں، تو یہ سائبانی کون کرتا؟ اور گرمی جاڑے کے موسم کیوں کر آتے؟“ اور انسان نہ ہوتا، تو نہ آسمان کا =

مگر جب ہم مخلوقات میں سے کسی کے کام کے نہیں، تو بالضرور ہم اپنے خالق کے کام کے ہوں گے۔ ورنہ ہماری پیدائش محض فضول اور بے ہودہ ہو جائے (گی) جس سے خالق کی طرف تو بے ہودہ کاری کا الزام عائد ہو (گا) اور ہماری طرف نکتے ہونے کا عیب راجع ہو (گا)۔ اور ظاہر ہے کہ یہ دونوں باتیں ایسی ہیں کہ کوئی عاقل ان کو تسلیم نہیں کر سکتا۔

انسان نکما نہیں ہو سکتا: (۱)

اور کیوں کر تسلیم کر لیجیے؟ بدالمت آثار و کاروبار انسانی، انسان کی افضلیت اور (دیگر) مخلوقات پر، خصوصاً جمادات و نباتات و حیوانات وغیرہ اشیائے معلومہ، محسوسہ پر ایسی طرح روشن ہے، جیسے خوبصورتوں کا بد صورتوں پر صورت میں افضل ہونا اور خوش آوازوں کا بد آوازوں سے آواز میں افضل ہونا۔ اور خوش فہموں کا بد فہموں سے فہم میں افضل ہونا ظاہر و باہر ہے۔ پھر کیوں کر ہو سکتا ہے کہ اور سب چیزیں تو کام کی ہوں اور انسان نکما ہو۔ اور اشیاء اگر انسان کے کام میں آتی ہیں تو انسان (جب مخلوقات میں سے کسی کے کام کا نہیں، تو) بے شک خدا کے کام کا ہوگا۔

= نقصان تھا، نہ گردشوں میں کوئی دقت تھی۔“ الغرض! انسان کو دیکھئے، تو زمین و آسمان میں سے کسی کے کام کا نہیں۔ پرسوا اُس کے جو چیز ہے، سب انسان کے کام کی ہے۔“ (ص ۸۷، ۸۸ ج ۱۱ اسلام اکیڈمی ۲۰۱۷ء)

حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ فرماتے ہیں کہ مجھ سے آیت الذی جعل لکم الارض فراشا و السماء بناء کے دوسرے جزو (السماء بناء) کے متعلق سوال کیا گیا کہ آسمان کے بنائے یعنی سقف (چھت) ہونے کو انسان کے نفع میں کیا دخل ہے، جیسے ارض کو فراش ہونے میں دخل ہے جس کو مفسرین نے بیان بھی کیا ہے۔“ اس کے بعد حکیم الامت حضرت مولانا تھانویؒ نے اس سوال کا جواب دیا ہے، جسے رسالہ ”رفع البناء فی نفع السماء“ بیان القرآن: جلد ۱/ص ۷۷-۱۸۰، تاج پبلشرز ۱۹۹۳ء میں ملاحظہ کیا جاسکتا ہے۔

(۱) خصوصاً نیچرل تصور کے اس دور میں جب وجودِ انسانی کے مقصود کو اس طور پر طے کیا گیا ہے کہ ”کائنات کا نظام =

فطرت کے اصول

پہلا اصول: حکیم حکمت ہی کے کام کرتا ہے:

علاوہ بریں سب صاحبوں سے پوچھتا ہوں! یہ فطری اصول تو غلط نہ ہو کہ آگ جلایا ہی کرتی ہے بجھاتی نہیں۔ اور پانی بجھایا ہی کرتا ہے جلاتا نہیں۔ اور یہ (فطری اصول) غلط ہو جائے کہ حکیم علی الاطلاق حکمت ہی کے کام کیا کرتا ہے، کوئی بے ہودہ کام نہیں کرتا۔ (چوں کہ ذاتی خاصیت سے تعلق رکھنے والے اصول بدلائیں کرتے، اس لیے) بیشک جیسے آگ جلاتی ہے بجھاتی نہیں، ایسے (ہی) حکیم علی الاطلاق بھی حکمت ہی کے کام کرے گا، بے ہودہ کام اُس سے سرزد نہ ہوں گے۔ (بنابریں، جب انسان کی طرف نکمے ہونے کا عیب راجع نہیں ہو سکتا اور خالق کی طرف بھی بے ہودہ کاری کا الزام عائد نہیں ہو سکتا، تو) پھر کیوں کر ہو سکتا ہے کہ انسان کو محض فضول بنایا ہو، اُس کے بنانے میں کوئی حکمت نہ ہو۔ یعنی اُس کے بنانے میں کوئی نتیجہ مقصود و ملحوظ نہ ہو، محض نکما ہی ہو۔

ہاں! اگر خالق کا حکیم ہونا، قابل تسلیم نہ ہوتا؛ تو البتہ کچھ مضائقہ نہ تھا (کہ انسان کی تخلیق بھی بے مقصد باور کر لی جاتی اور خالق کی طرف بے ہودہ کاری کا داغ بھی گوارا ہوتا)۔

= چند قوانین کے ذریعے جاری ہے، جن پر انسان قابو پا سکتا ہے اور انہی قوانین سے اپنی غبار خواہش میں آلود عقل کے سہارے خیر و شر کے اصول اخذ کر سکتا ہے۔ “Univsrse govern by cosmic laws on which human conduct should based and which can be deduced through and the moral sense of what is right or wrong. ایسی صلاحیت اور مقصدیت اور فکر و فہم رکھنے والا انسان نکما تسلیم کیا جائے، ممکن نہیں ہے۔ اسی معنویت کی وضاحت آگے ذکر کی گئی ہے۔

دوسرا اصول: ہر ”عارضی“ کے لیے ”اصلی“ کا ہونا لازم ہے: (۱)

مگر اس کو کیا کیجیے کہ اُس کے بندے جو اُس کی مخلوق ہیں اور اُن میں جو کچھ ہے وہ سب اُسی کا دیا ہوا ہے۔ بڑے بڑے حکیم ہوتے ہیں (لیکن) وہ (خدائے تعالیٰ) اگر حکیم نہ ہو، تو پھر اُن میں حکمت کے آنے کی کوئی صورت نہیں؛ (اسی اصول سے کہ کائنات کی تمام اشیا عارضی ہیں اور ہر عارضی کے لیے کسی اصلی کا ہونا ضروری ہے۔) چناں چہ ان شاء اللہ عنقریب یہ مضمون دل نشین ہوا چاہتا ہے۔

(اس لیے یہ امر یقینی ہے کہ خدا تعالیٰ حکیم ہے اور اُس کا کوئی فعل حکمت سے خالی نہیں؛) مگر جب یہ بات ٹھہری کہ پیدائش انسانی حکمت سے خالی نہیں، تو اس کے یہی معنی ہوں گے کہ اُس کو کسی کام کے لیے بنایا ہے۔ سو سوا خدا کے اور تو یہ کسی کے کام کا ہو نہیں سکتا۔ چناں چہ ابھی واضح ہو چکا ہے (کہ یہ غیر اللہ کے کام کا نہیں، اس لیے) ہونہ ہو خدا ہی کے کام کا ہوگا۔ (۲)

تیسرا اصول: مخلوقیت کے لیے مقصودیت لازم ہے:

ہاں! اگر انسان کسی کی مخلوق نہ ہوتا؛ تو البتہ یہ احتمال ہو سکتا تھا کہ حکمت بمعنی غرض (وغایت) تو اُسی چیز سے متعلق ہو سکتی ہے جو بنائی ہوئی ہوتی ہے۔ وہاں (یعنی بنائی ہوئی چیز کے متعلق) کہہ سکتے ہیں کہ اس شے کو اس مطلب کے لیے بنایا ہے۔

(۱) یہ اصول استعارہ ہے جس کی وضاحت چار صفحات کے بعد ”اپنی معرفت خدا کی معرفت پر موقوف ہے“ کے حاشیے میں کر دی گئی ہے۔ (۲) ”انسان اگر خدا کے کام کا بھی نہ ہو، تو یوں کہو کہ انسان سے زیادہ کوئی کما ہی نہیں۔ اگر انسان اس افضلیت مسلمہ اور مشہورہ پر بھی نکما ہے، تو یوں کہو کہ اُس سے زیادہ برا ہی کوئی نہیں (اور پہلے ثابت کیا جا چکا ہے کہ انسان بے کار اور بے مصرف نہیں؛ بلکہ کام کا ہے، ہاں غیر اللہ کے کام کا، البتہ نہیں ہے اور غیر مخلوق و مستقل بھی نہیں؛ بلکہ مخلوق ہے) اس لیے چار و ناچار یہی کہنا پڑے گا کہ انسان خالق جہاں کے کام کا ہے۔ ایسی خوبی اور اس اُسلوبی پر ایسے ہی بڑے کام کے لیے ہوگا۔“ (الامام محمد قاسم نانوتوی: ”مباحثہ شاہ جہاں پور“ ص ۸۸ حجۃ الاسلام اکیڈمی ۲۰۱۷ء)

چوتھا اصول: جو مخلوق نہ ہو، اُس سے غرض و غایت وابستہ نہیں ہوتی:

ورنہ جو کسی کی بنائی ہوئی نہ ہو، کسی کا ارادہ اُس کے بنانے میں مصروف نہ ہوا ہو، کسی کی توجہ اُس طرف نہ ہوئی ہو، جیسے خود خداوند عالم، (تو) وہاں غرض اور مطلب کی گنجائش نہیں۔ گو سب کی مطلب برآری اور کارروائی اُسی سے متعلق ہو۔

انسان مخلوق ہے:

مگر اِس کو کیا کیجیے کہ (جہاں تک انسان کی بات ہے، اُسے غیر مخلوق تو کہہ نہیں سکتے، کیوں کہ) بنی آدم کے مخلوق ہونے پر خود اُسی کی ذات و صفات (کی) کیفیت بزبان حال گواہ ہے؛ چنانچہ ان شاء اللہ تعالیٰ یہ عقدہ کھلا چاہتا ہے۔ (۲)

انسان کی پیدائش سے اصل مقصود خالق کی اطاعت ہے:

الحاصل، مطلب اصلی اُس کی پیدائش سے یہ ہے کہ (سب سے اعلیٰ کام اُس سے لیا جائے اور وہ اعلیٰ کام یہی ہے کہ) یہ خدا کے کام آئے اور کسی اور کے کام میں مشغول نہ ہو۔ ورنہ پھر (اگر یہ کسی اور کے کام میں مشغول ہوا، تو گویا مطلب اصلی سے اعلیٰ کام وہی ہو جائے اور انسان سے وہی کام لیا جائے، حالاں کہ) یہ تو احتمال ہی نہیں کہ مطلب اصلی سے (بھی کوئی) اعلیٰ کام اُس سے نکلے۔ ورنہ وہی (اعلیٰ کام ہی) مطلب اصلی ہوتا (اور اُسی کو مقصود قرار دے دیا جاتا)۔

اس لیے کہ (جب انسان خدا کے کام۔ جو کہ اُس کا مطلب اصلی ہے۔ کے بجائے کسی اور کے کام میں مشغول ہوگا، تو) اُس وقت اُس کی مثال ایسی ہو جائے گی جیسے فرض

کیجیے کپڑا بنایا تھا پہننے کے لئے؛ مگر پہننے کے عوض جلا کر روٹی پکا لیجیے۔ ظاہر ہے کہ یہ بات کپڑے کے حق میں کم نصیبی ہوگی۔ ایسے ہی انسان بھی اگر اُس مطلب اصلی (یعنی خدا کی اطاعت اور اُس کی عبادت) سے محروم رہے جو اصلی غرض اُس کی پیدائش سے تھی، تو اُس کی کم نصیبی میں کیا کلام ہوگا؟

اصول ۵: محتاج ہونا، نیاز مندی اور فرماں برداری کا مقتضی ہے:

مگر یہ بات بھی ظاہر ہے کہ خدا تعالیٰ کسی کا کسی بات میں محتاج نہیں؛ بل کہ سب اُسی کے محتاج ہیں؛ چنانچہ بہ دلائل یہ بھی ان شاء اللہ تعالیٰ ثابت ہوا چاہتا ہے۔ تو اُس کا (۱) کام بجز اطاعت و فرماں برداری کے کچھ اور نہ ہوگا۔

اصول ۶: اطاعت بندے کے حق میں مطلب اصلی ہوگی:

اور اس فرماں برداری کا نتیجہ بجز نفع بنی آدم کے اور کچھ نہ ہوگا۔ یعنی جیسے مریض کے حق میں اطاعتِ طبیب اور اُس کی فرماں برداری اُسی کے حق میں (یعنی مریض ہی کے حق میں) مفید ہے، طبیب کے حق میں مفید نہیں۔ ایسے ہی خدا کی اطاعت بندے کے حق میں اُسی کی نسبت مفید ہوگی، خدا کی نسبت کچھ مفید نہ ہوگی۔ اور یہ بھی نہ ہوگا کہ (خدا اور بندے) کسی کے حق میں مفید نہ ہو؛ ورنہ پھر وہی بے ہودہ کاری کا الزام لازم آئے گا۔

بہر حال بندہ اطاعتِ خداوندی کے لیے پیدا ہوا ہے اور اس اطاعت کا نفع اُسی

کو ہے، اس لیے اطاعت خود بندے کے حق میں مطلب اصلی ہوگی۔ (۲)

(۱) یعنی انسان کا (۲) یہ وہی بات ہے جسے اہل مغرب نے بطور اصل کے اختیار کرنے کی بات کہی ہے کہ عبادات سے خود نوع انسانی کا فائدہ مقصود ہو۔ (ملاحظہ ہو علامہ شبلی: الکلام دارالمصنفین کا قدیم ایڈیشن: ص ۴۳) اگرچہ نفع سے اُن کی مراد نبوی نفع ہے۔ اخروی نفع اور خدا کی رضا جیسے عظیم اور اصلی منافع اُن کا مقصود نہیں۔

اصل اس باب میں یہ ہے کہ خداوند عالم کسی بات میں کسی کا محتاج نہیں۔ پھر انسان سے (انسان جیسے) =

عقل کا وظیفہ: معرفتِ نفس اور معرفتِ رب:

علاوہ بریں عقل ہر چیز کی حقیقت کے پہچاننے کے لیے بنائی گئی ہے اور قدرت بشری وغیرہ کو اس لیے بنایا ہے کہ حسبِ ہدایت عقل کام کیا کرے۔
سب سے پہلے لائق معرفت خدا تعالیٰ کی ذات ہے:

اور ظاہر ہے کہ سب میں اول لائق شناخت و علم (یعنی معرفت و آگہی حاصل ہونے کی شئی) خداوند عالم ہے۔ کیوں کہ سب حقائق (تمام موجوداتِ عالم) اُسی کے وجود سے ایسی طرح تاباں ہوئی ہیں جیسے فرض کیجیے آفتاب سے دھوپ، چناں چہ انشاء اللہ واضح ہوا چاہتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ (دھوپ آفتاب کا ہی فیض ہے، کیوں کہ) دھوپ کی حقیقت اس سے زیادہ اور کیا ہے کہ وہ ایک پر تو آفتاب ہے۔

اپنی معرفت خدا کی معرفت پر موقوف ہے:

مگر چوں کہ سب میں اول اپنی ذات کا علم ہوتا ہے اور اپنی حقیقت اُس (خدا) کا ایک پر تو ٹھہرا، (۱) تو بیشک اپنا پہچاننا اور (اپنا) علم، اُس کے پہچاننے اور اُس کے علم پر

= محتاج کا تو کیا محتاج ہوگا! جس کی سب سے زیادہ محتاجی اسی سے ظاہر ہے کہ زمین سے لے کر آسمان تک تمام عالم کی اُس کو ضرورت ہے۔ اس لیے یہی کہنا پڑے گا کہ اُس کو بندگی اور عجز و نیاز کے لیے بنایا ہے۔ کیوں کہ یہی ایک ایسی چیز ہے جو خدا کے خزانے میں نہیں ہے، مگر چوں کہ یہ عجز و نیاز خدا کے مقابلے میں... جیسا طبیب کے سامنے بیمار کی منت و ساجت۔ تو جیسے بیمار کی منت و ساجت کا یہ شمرہ ہوتا ہے کہ طبیب اُس کے حال زار پر مہربان ہو کر چارہ گری کرتا ہے، ایسے ہی انسان کی بندگی یعنی عجز و نیاز کی بدولت خداوند عالم اُس پر مہربان ہو کر اُس کی چارہ گری کیوں کرنے کرے!

(امام محمد قاسم نانوتویؒ: مباحثہ شاہ جہاں پور ص ۸۸ حجۃ الاسلام اکیڈمی ۲۰۱۷ء)

(۱) استعارہ کے اُصول سے، جس کی وضاحت دھوپ اور آفتاب کی مثال میں کی جا چکی ہے کہ دھوپ کی حقیقت عارضی اور مستعار ہے۔ کسی اصلی اور مستعار منہ سے ماخوذ ہے اور وہ عالم آب و گل میں آفتاب ہے۔ نیز ملاحظہ ہو ”قبلہ نما“ ص ۱۹۵، ۱۹۶۔ اور نیز اس رسالے کے ”امر سوم“ اور ”امر پنجم“ کے ذیل میں بھی اس اصول کا تذکرہ آ رہا ہے۔

موقوف ہوگا۔ (۱)

اطاعت خالق انسان کا طبعی مقتضا ہے:

مگر خدا کی معرفت میں کم سے کم یہ تو ضرور ہوگا کہ اُس کو غنی اور بے پرواہ اور اپنے آپ کو اُس کا محتاج سمجھے؛ مگر یہ بات ہوگی تو بالضرور اُس کی اطاعت اور فرماں برداری ایک

(۱) ☆ یہ مسئلہ اضافیات سے تعلق رکھتا ہے۔ یعنی ”جیسے دھوپ کی حقیقت (کو یعنی سطح کو) سمجھنے کے لیے یہ ضرور (ی) ہے کہ اول شعاع آفتاب (ذی سطح) کو سمجھیے۔ کیوں کہ سطح (دھوپ) کی حقیقت کا بے ذی سطح کے (یعنی شعاع آفتاب کے بغیر) تصور ممکن نہیں، ایسے ہی ممکنات کی حقیقت سمجھنے کے لیے وجود محض کی ضرورت ہے؛ مگر (جب) یہ ہے (کہ ممکنات کی حقیقت سمجھنے کے لیے وجود خالص کی ضرورت ہے)، تو پھر خود ممکنات کو بھی اپنی حقیقت سمجھنے میں یہی (وجود خالص) واسطہ درپیش ہوگا۔“ رہا یہ شبہ کہ تجربہ تو اس کے خلاف ہے کیوں کہ دیکھنے میں یہ آتا ہے کہ خدا سے غفلت بھی ہے اور خدا کی معرفت کا فقدان بھی ہے۔ جواب یہ ہے کہ جیسے وقت بے ہوشی اپنی خبر نہیں رہتی (کیوں کہ یہ غفلت عارضی اور قسری ہے جس کا اعتبار نہیں۔ اس کی وجہ سے یہ نہیں کہہ سکتے کہ انسان اپنے آپ سے غافل ہے)، ایسے ہی اگر اور خیالات میں مشغول ہو کر خدا سے غافل ہو جائیں تو ہو جائیں (اس کی وجہ سے یہ نہیں کہہ سکتے کہ انسان کو خدا کا علم اور معرفت نہیں)۔ پھر چوں کہ وجود محض۔ جو بطور مذکور سامان تحقق ممکنات ہے۔ ذاتِ خداوندی سے وہی نسبت رکھتا ہے جو شعاعیں۔ کہ نور محض ہے۔ ذاتِ آفتاب سے رکھتی ہیں۔ اس لیے اپنی حقیقت کے تصور میں خدا کے تصور کی حاجت ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اپنا تصور کس کو نہیں ہوتا بل کہ سب میں اول تصور ہوتا ہے۔“

(حجۃ الاسلام: ص ۱۷۹، ۱۸۰۔ مکتبہ دارالعلوم دیوبند ۱۳۲ھ)

☆ ☆ اس اصول کا سب سے بڑا باغی رینے ڈیکارٹ (Rene Descartes ۱۵۹۶ تا ۱۶۵۰ء) ہے۔ اُس نے ”متیقن کے حصول کے لیے اپنی کاوش کا آغاز شک سے کیا۔۔۔ جدید فلسفے کے بانی ڈیکارٹ نے جدید مابعدالطبیعیات کی اساس شک پر رکھی۔ تاریخ فلسفہ کا مشہور ترین جملہ فلسفے میں آج بھی اُس کی ذہانت کا کمال تصور کیا جاتا ہے ”I think therefore I am.“ ”میں سوچتا ہوں، اس لیے میں ہوں۔ اصل لاطینی جملہ یہ تھا: ”Cogito ergo sum.““ بہ ظاہر سادہ؛ لیکن نہایت تہ دار اور خطرناک اس جملے کے ذریعے ڈیکارٹ نے... وجودِ انسانی کے سوا ہر شے کو قابلِ سوال بنا دیا کہ صرف ذاتِ انسانی شک و شبہ سے بالا ہے۔ اُس کے علاوہ کوئی چیز شک کی گرد سے خالی نہیں، خود خدا بھی نہیں۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: James Mannion, Essential Philosophy: Every thing you

need to understand the World' Greatest Thinkers: David & Charles = Book, 2007, p.75“ (محمد ظفر اقبال: اسلام اور جدیدیت کی کش مکش: ص ۵۵۔ اسلام اور جدید سائنس نئے تناظر میں: ص ۱۷، ادارہ علم و دانش طبع اول ۲۰۱۲)

افسوس! بعض مسلمان مصنفین ڈیکارٹ کے لادری خیالات سے متاثر ہیں؛ چنانچہ ڈاکٹر منظور احمد صاحب اُس کے لادریت، شک (Methodic doubt) اور اعراض و انکار کی ذہنیت کے متعلق لکھتے ہیں: ”Rene Descartes نے اُس طریق علم سے بحث کی ہے جو انسانی علم کو ریاضیاتی یقین تک پہنچا سکے۔ اس کو طریق تشکیک کہتے ہیں۔ یعنی انسان جن باتوں کی صداقت پر یقین رکھتا ہے، سب غلط ہو سکتی ہیں۔ مثلاً اس دنیا میں جن اشیا کو وہ دیکھتا ہے کہ وہ موجود ہیں، انسانی نظر کا دھوکا ہو سکتا ہے۔ لیکن جس چیز پر شک نہیں کیا جاسکتا، وہ شک کرنے کا عمل ہے۔ شک کرنے کا یہ عمل ایک فکری عمل ہے اور اس فکری عمل کا خالق یعنی انسانی ذہن بھی موجود ہونا چاہیے۔ اس سے ڈیکارٹ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ جوشی علم میں یقینی ہے وہ فکر کا عمل ہے، یعنی خود انسانی ذہن ہے۔ اس طرح ڈیکارٹ کو علم یقینی کا وہ سبب بنیاد مل جاتا ہے جس پر وہ علم کی عمارت تعمیر کرتا ہے۔ امام غزالی نے بھی اس طریق تشکیک کو ڈیکارٹ سے بہت پہلے اپنایا۔“

ڈاکٹر منظور احمد صاحب کے اس اقتباس پر مولانا ظفر اقبال صاحب نے تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے اور درست لکھا ہے کہ: ”یہ چلتا ہوا خیال ہے جسے عام مصنفین نے دہرایا ہے۔“

ڈیکارٹ کے تشکیکی خیالات پر مبنی فاسد خیالات کو امام غزالی کے طریقہ کار سے تشبیہ دینا ایک بڑا مغالطہ ہے۔ مولانا ظفر اقبال نے اس مغالطے کا بھی پردہ چاک کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ:

”فی الحقیقت ان دونوں کے علمی تناظر ایک دوسرے سے یکسر مختلف ہیں۔ ڈیکارٹ کو اسی لیے جدیدیت کا بانی کہا جاتا ہے کہ اُس نے اپنے منہاج علم کی بنیاد تشکیک پر رکھی ہے۔ اور فلسفے کی تاریخ میں موجود منہاج علم کی ترتیب کو تبدیل کر دیا۔ ڈیکارٹ سے پہلے (تک) فلسفہ سب سے پہلے مابعد الطبیعیاتی سوالات سے بحث کرتا تھا، پھر اُس مابعد الطبیعی حقیقت کی بنا پر علمیات (Epistemology) تعین ہوتا تھا اور پھر اقتدار (Axiology) کا (تعین کرتا تھا)۔ مگر ڈیکارٹ نے "I think therefore I am" کہہ کر وجود انسانی کے سوا ہر وجود کو موجب شک اور ناقابل اعتبار گردانتے ہوئے مابعد الطبیعیاتی سوالات کو فلسفے کی اقلیم سے خارج کر دیا جس نے قدیم فلسفیانہ منہاج میں زیر بحث آنے والے سوالات کو مہمل قرار دیتے ہوئے فلسفے کی قدیم بنیادوں کی پوری عمارت منہدم کر دی۔ ڈیکارٹ نے کہا کہ سب سے پہلے علم کی بنیاد تلاش کر لینی چاہیے کہ میں کیا جان سکتا ہوں اور کیا نہیں جان سکتا۔ اُس کی بنیاد پر علم کی جو =

طبعی بات اور مقتضائے دلی ہوگا (۱)۔ اور سوا اس کے جو کام ایسا ہو کہ خدا کی اطاعت اُس پر ایسی طرح موقوف ہو جیسے روٹی کا پکنا مثلاً آگ، لکڑی، توے، کوئلے وغیرہ پر، تو وہ اطاعت ہی کے حساب میں شمار کیا جائے گا۔ اور مثل اشیائے مذکورہ جو کھانے کے حساب

= عمارت تعمیر ہوگی، وہ ایک ایسی سچائی پر استوار ہوگی:

☆: جو ہر انسان کے لیے قابل قبول ہو۔

☆: جس کی صداقت کے اثبات کے لیے دوسری صداقت پر انحصار نہ کرنا پڑے۔

☆: اگر آپ چاہیں کہ اُس پر شک کر سکیں، تو ممکن نہ ہو۔

جدیدیت کا بنیادی مقدمہ یہی ہے کہ اس میں علمیات نے مابعد الطبیعیات کو takeover کر لیا ہے۔، لیکن اس کے برعکس امام غزالی اپنے بحرانی دور میں بھی ”حقائق الامور“ یا بالفاظ دیگر حقیقت جیسی کہ وہ ہے (thing-in-itself) کی جستجو میں سرگرداں تھے۔

(محمد ظفر اقبال: اسلام اور جدیدیت کی کش مکش: ص ۴۱، ۴۱۸۔ ادارہ علم و دانش طبع اول ۲۰۱۴)

حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ نے اس عقدے کو یہاں کھول دیا ہے کہ انسان کو خود اپنی معرفت جو ہوتی ہے، وہ معرفت رب پر مبنی اور منحصر ہوتی ہے۔

(۱) اسی لیے حضرتؒ نے تصفیۃ العقائد میں یہ بات فرمائی ہے کہ ”وہ (اسلامی) احکام جو حسن لذاتہ یا قبیح لذاتہ ہیں، اُن کی خوبی اور برائی طبعی ہے۔“ (ص ۲۸، نیز ملاحظہ ہو: مصنف کی کتاب ”تقریر دل پذیر“ ص ۵۰ اوام بعد)

اور حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ فرماتے ہیں کہ ”شریعت مقدسہ کے حدود و اصول اس قدر پاکیزہ ہیں کہ اگر وحی کے ذریعہ سے بھی اطلاع نہ کی جاتی تو فطرت سلیمہ بھی اس کی مقتضی ہوتی مگر چونکہ طبع سلیمہ بہت کم ہیں اس لیے وحی کی حاجت ہوئی۔ اور سراسر حکمت ہی حکمت ہے مگر عقول عامہ کی، اُن حکمتوں تک رسائی مشکل ہے اور عمل سے پہلے بیان کرنے سے سمجھ میں نہیں آسکتی۔ البتہ عمل کر کے دیکھئے انشاء اللہ سمجھ میں آجائے گی، کیوں کہ وقوع سے اس کا مشاہدہ ہو جائے گا۔ مگر اکثر لوگ پہلے اس کے منتظر رہتے ہیں کہ پہلے حکمت سمجھ میں آجائے تو عمل کریں اور حکمت اس کی منتظر ہے کہ یہ شخص عمل کرے تو میں سمجھ میں آؤں۔ پھر علاوہ حکمت کے بڑی چیز جو عمل سے میسر ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ قلب میں اس سے اطمینان و سکون پیدا ہوتا ہے۔ یہ سب سے بڑی حکمت ہے۔“

(ملفوظات حکیم الامت، الافاضات الیومیہ: ج ۱/ ص ۳۱۱)

میں شمار کی جاتی ہیں، اس کام کو اطاعتِ خدا کے حساب سے خارج نہ کر سکیں گے۔ (۱)
 اور سوا اس کے اور جو کام ہوگا (جو خدا تعالیٰ کی اطاعت میں خارج ہو) وہ سب
 اس کا رخانہ (اطاعت و فرماں برداری) سے علاحدہ سمجھا جائے گا۔ اور اس لیے بوجہ فوتِ
 مقصودِ مذکورہ (معرفتِ الہی کا مقصد فوت ہونے کی وجہ سے) وہ کام آدمی کے حق میں از
 قسم کم نصیبی اور بد بختی شمار کیا جائے گا۔

(۱) یعنی معاملات، معاشرت، امور معاش، مخلوق کے حقوق اور خود اپنی ذات کے حقوق کی ادائیگی کے لیے جو امور انجام دیے جائیں جن سے مقصود رضائے خالق ہو اور اُس کا طریق مآذون فیہ ہو (یعنی طریقہ کار ایسا ہو کہ اُس کے اختیار کرنے سے خالق کائنات کے کسی حکم کی خلاف ورزی نہ ہوتی ہو) تو یہ سب اطاعت میں شمار ہوگا۔

بدبختی کے اسباب

۱: غلطی ۲: غلبہ خواہش:

مگر اس بدبختی کا سبب کبھی غلطی ہوتی ہے، کبھی غلبہ خواہش۔ تو میرے ذمے
- بوجہ خیر خواہی جس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے (۱)۔ لازم ہے کہ غلطی کرنے والوں کو غلطی سے
آگاہ کروں اور مغلوبانِ خواہش کو اپنا شریکِ مرض سمجھ کر فضائلِ آخرت سمجھاؤں اور اُن
سے خود اس ترغیب کا امیدوار رہوں۔
غلطی کرنے والوں کی مثال:

مگر چوں کہ غلط کار لوگ بمنزلہ اُس مسافر کے ہیں جو شہرِ مطلوب کی سڑک کو
- بوجہ غلطی۔ چھوڑ کر کسی اور راہ کو ہو لے۔
مغلوبانِ خواہش کی مثال:

اور مغلوبانِ خواہش ایسے ہیں جیسے فرض کیجئے شہرِ مطلوب کی سڑک پر جاتے ہیں
پر، با مخالف قدم بدشواری اٹھانے دیتی ہے۔
پہلا طبقہ۔ غلط کار۔ زیادہ قابلِ افسوس:

اس لیے غلطی والوں کے حال پر زیادہ افسوس چاہیے۔

راہِ مستقیم چھوڑ کر، زہد و عبادت بے سود ہے:

کیوں کہ جیسے اُس مسافر کی کامیابی کی کوئی صورت نہیں جو شہرِ مطلوب کی سڑک کو

(۱) کتاب کے آغاز میں فرمایا تھا کہ ”تمام بنی آدم اول سے ایک ماں باپ کی اولاد ہیں۔ اس لیے ہر کسی کے ذمے ایک دوسرے
کی خیر خواہی لازم ہے، اور دوسروں کے مطالبِ اصلیہ کے ہم پہنچانے میں کوشش کرنی سب کے ذمے ضرور (ی) ہے۔“

چھوڑ کر کسی اور سڑک پر ہولیا ہے، اگرچہ کیسا ہی تیز رفتار ہی کیوں نہ ہو۔ ایسے ہی اُن صاحبوں کی کامیابی کی کوئی صورت نہیں جو بوجہ غلطی، راہِ مستقیمِ خدا (یعنی خدا کے سیدھے راستے) کو چھوڑ کر کسی اور راہ پر ہو لیے ہیں، اگرچہ وہ کیسے ہی عابد، زاہد کیوں نہ ہوں۔

راہِ مستقیم پر گامزن؛ لیکن خواہشِ نفس میں مبتلا:

البتہ وہ لوگ جو اُسی راہ کو جاتے ہیں جو خدا تک جاتی ہے، پرہوادا ہوس کے دھکے بدشواری چلنے دیتے ہیں۔ وہ گودشواری پہنچیں؛ پر ایک نہ ایک روز گرتے پڑتے، گرم و سرد زمانہ چکھتے چکھاتے، شہرِ مطلوب یعنی جنت میں پہنچ رہیں گے۔ گواثنا راہ میں نزاع اور عذاب کی تکالیف گوناگوں اُن کو بھگتنی پڑیں۔ اور اُن کا ایسا حال ہو، جیسا فرض کیجیے مسافر مشارالہ (جو شہرِ مطلوب کی سڑک پر چل رہا ہے؛ لیکن) بادِ مخالف کے جھونکوں اور دھکوں کے باعث گر پڑ کر چوٹیں کھائے اور سلامت نہ جائے، اس لیے:

دینِ محمدی کے سوا کوئی راہِ مستقیم نہیں:

بخطرِ خیر خواہی، یہ گزارش ہے کہ۔ سوائے دینِ محمدی کوئی مذہب ایسا نہیں، جس میں عقائد کی غلطیاں باعثِ ترکِ رہِ گزارِ اصلی جس کو صراطِ مستقیم کہیے، نہ ہوئی ہوں (۱)۔

(گزارش ہے کہ) تعصبِ مذہبی چھوڑ کر، اگر اور صاحب (مذہبِ غیر والے بھی) غور فرمائیں گے، تو سب کے سب اسی دینِ (محمدی) کو اپنے مطلوبِ اصلی کا راستہ سمجھیں گے۔

ہاں! جن کو فکرِ آخرت ہی نہ ہوگا اور اُس جنت کی طلب ہی اُن کے دل میں نہ ہوگی جو بمنزلہ شہرِ مطلوب، مقصودِ ہر عام و خاص ہے، تو وہ صاحبِ بے شک بمقابلہ خیر خواہی کمترین اور اُلٹے درپے تر دید ہوں گے اور خود اپنے ہاتھوں اپنے پاؤں کاٹ لیں گے۔

(۱) سوائے مذہبِ اسلام کے، ہر مذہب میں عقائد کی ایسی غلطیاں پائی جاتی ہیں جن کی وجہ سے وہ مذہب راہِ مستقیم سے

دین حق کا تعارف

ارکان مذہب: توحید۔ رسالت

تمہید

(دین حق کے اہم ترین اصول دو ہیں۔ ۱: توحید۔ ۲: رسالت۔ اس کتاب میں انہی دونوں پر گفتگو ہے۔ ان کے علاوہ اسلام کے دیگر عقائد و احکام اور ان کے اصول و فروع ضمنی طور پر زیر بحث آئے ہیں۔ آئندہ اوراق میں عقیدہ توحید کو رکن اول کے عنوان سے اور عقیدہ رسالت کو رکن ثانی کے عنوان سے ذکر کیا گیا ہے۔)

خیر ہرچہ باد آباد! (۱) عاقل کو اہل عقل سے امید تسلیم حق ہی چاہیے۔ اس لیے (اہل عقل سے قبول حق کی امید کرتے ہوئے)، یہ گزارش ہے کہ اس دین (محمدی) کے اصول نہایت پاکیزہ ہیں۔ دو باتوں پر اس مذہب کی بنا ہے:

۱: ایک توحید جو خلاصہ لا الہ الا اللہ ہے۔ ۲: دوسری رسالت جو خلاصہ محمد رسول اللہ ہے۔ سو ان کے جو کچھ (اسلام میں) ہے انہی دو باتوں کی تفریع و تمہید ہے (یعنی وہ یا تو انہی سے پیدا ہوتی ہیں یا ان کے حصول کا ذریعہ اور مقدمہ ہیں)۔ اول، رکن اول کی توضیح کرتا ہوں، بعد ازاں رکن ثانی کو بیان کروں گا۔ (۱)

(۱): چہ بادابا: کلمہ استغنا۔ جو کچھ ہو، کچھ بھی ہو۔ یہ الفاظ ایک شعر کا حصہ ہیں۔ پورا شعر اس طرح ہے:

لذت زندگی مبارکباد کل کی کیا فکر ہرچہ باد آباد

امور ہشت گانہ

(کتاب میں آٹھ امور پر گفتگو کی گئی ہے)

- ۱: خدا کا ثبوت - ۲: اُس کی وحدانیت - ۳: اُس کا واجب الاطاعت ہونا۔
- ۴: نبی کی ضرورت - ۵: نبی کی علامات - ۶: محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا نبی ہونا۔
- ۷: محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا خاتم النبیین ہونا۔
- ۸: محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے بعد آپ کی اتباع میں نجات کا منحصر ہونا۔

رکنِ اول

رکنِ اول کے تحت یہ تین امور زیر بحث لائے گئے ہیں:

امراول: خدا کا ثبوت۔ امر دوم: خدا کی وحدانیت۔ امر سوم: اُس کا واجب الاطاعت ہونا۔
۱: وجودِ خدا:

اصول: عارضی کے لیے اصلی اور مستعار کے لیے مستعار منہ کا ہونا ضروری ہے۔
وجود کسی کا بھی خاندہ زاد نہیں، خدائے بے نیاز کے فیض سے ہے۔

۲: توحیدِ خدا:

وحدانیت کی پہلی دلیل:

☆ باعتبار ”وجود“ ☆ احاطہ وجود کا لامتناہی ہونا

وحدانیت کی دوسری دلیل:

☆ باعتبار ”حقیقۃً اشی“ (Entity, Ontology)

امرِ اول:

خدا کا ثبوت

(من جملہ امورِ ہشت گانہ)

☆ عالم کی ہر شے عارضی ہے

☆ عارضی کے لیے اصلی کا ہونا ضروری ہے

☆ تلازم کا اصول

(۱)

خدا کا ثبوت

اے حاضرین جلسہ! سنو اور غیر حاضروں کو سناؤ کہ ہمارا تمہارا وجود پائیدار نہیں، نہ ازل سے ہے، نہ ابد تک رہتا ہے۔ ایک زمانہ وہ تھا کہ ہم پردہ عدم میں مستور تھے۔ اور پھر اسی طرح ایک زمانہ آنے والا ہے جس میں ہمارا نام و نشان صفحہ ہستی سے مٹ جائے گا۔

اصول: عارضی کے لیے اصلی اور مستعار کے لیے مستعار منہ کا ہونا ضروری ہے یہ وجود ہستی کا زوال و انفصال باواز بلند کہتا ہے کہ ہمارا وجود ہمارا خانہ زاد نہیں، مستعار ہے۔ یعنی مثل نورِ زمین و گرمی آب ہے۔ مثل نورِ آفتاب و حرارتِ آتش نہیں؛ مگر جیسے زمین کا نور اور آبِ گرم کی گرمی، آفتاب اور آگ کا فیض اور اُس کی عطا ہے، ایسے ہی ہمارا وجود بھی کسی ایسے کا فیض و عطا ہوگا، جس کا وجود خانہ زاد ہو، مستعار نہ ہو۔ جیسے (عالمِ ابعاد میں) آفتاب اور آگ پر نور اور گرمی کا قصہ ختم ہو جاتا ہے۔ یوں نہیں کہہ سکتے کہ عالمِ اسباب میں آفتاب اور آگ سے اوپر کوئی اور ہے جس کے فیض سے وہ (زمین) منور اور یہ (پانی) گرم ہے۔ ایسے ہی ہمارا وجود جس کا فیض ہوگا اُس پر وجود کا قصہ ختم ہو جائے گا۔ یہ نہ ہوگا کہ اُس کا وجود کسی اور کا فیض ہو (کہ اُس ”کسی اور“ کے وجود پر مخلوقات و موجودات کا قصہ ختم ہو جاتا ہو،)۔ ہم اُسی کو ”خدا“ اور ”اللہ“ اور ”مالک الملک“ کہتے ہیں۔

اصول ۲: اصول تلازم یا رشتہ علت

خدا کے وجود اور اُس کی ذات میں تلازم دائمی ہے:

مگر جب اُس کا وجود اُسی کا ہے، کسی اور کا دیا ہوا نہیں، تو بے شک اُس کا وجود اُس کے ساتھ ایسی طرح لازم و ملازم رہے گا، جیسے آفتاب کے ساتھ نور اور آگ کے ساتھ گرمی۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ آگ ہو اور گرمی نہ ہو اور آفتاب ہو اور نور نہ ہو۔ ایسے (ہی) یہ بھی نہ ہوگا کہ خدا کی ذات ہو اور اُس کا وجود نہ ہو۔ بل کہ یہ خیال ہی غلط ہوگا کہ خدا کی ذات ہو اور اُس کا وجود نہ ہو۔ اس لیے کہ خدا کی ذات کا ”ہونا“ بے وجود متصور نہیں ہوتا۔ اس وجود اور موجودیت ہی کو تو خدا کہتے ہیں۔ اور اس لیے اُس کی ذات اور اُس کے وجود میں ایسی نسبت ہوگی جیسے دو میں اور اس کی زوجیت یعنی جفت ہونے میں۔ جیسے زوجیت دو سے کسی حالت میں اور کسی وقت میں، ذہن میں، نہ خارج میں جدا نہیں ہو سکتی، ایسے ہی خدا کی ہستی (وجود اصلی) اُس کی ذات سے جدا نہیں ہو سکتی۔ (۱) کیوں کہ جیسے عدد دو کی زوجیت ایسی نہیں جیسی اُس کے معدود کی یعنی اُس شیء کی جس کو دو کہتے ہیں۔ (۲)

(۱) نوٹ: معلوم ہونا چاہیے کہ عدد اور ذی عدد میں فرق ہے۔ عدد اور چیز ہے، ذی عدد اور۔ عدد کا حال یہ ہے کہ جو عدد جیسا ہے، ویسا ہی اپنے حال پر قائم رہتا ہے۔ جو عدد طاق ہیں جیسے ۱، ۳، ۵، ۷، ۹ وہ ہمیشہ طاق ہی رہتے ہیں۔ جو جفت ہیں جیسے ۲، ۴، ۶، ۸، ہمیشہ جفت ہی رہتے ہیں۔ ان میں تغیر، ترکیب، تجزی، تقسیم ممکن نہیں۔ یعنی یہ ممکن نہیں کہ عدد دو میں دو ملا کر چار کر لیں یا دو میں سے ایک کم کر دیں ایک رہ جائے۔ کیوں کہ اگر عدد میں تقسیم کو ممکن مانیں، تو اُس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ یا تو ”دو“ کا عدد مثلاً فنا ہو جائے گا یا عدد ”دو“ کی موجودگی کئی مرتبہ تسلیم کرنا ہوگی؛ حالاں کہ دو معدوم بھی نہیں ہے اور وہ ایک ہی مرتبہ ہے۔ ہاں جس میں تغیر، ترکیب، تجزی، تقسیم ہو سکتی ہے وہ معدود یا ذی عدد ہوتا ہے۔ دو آم میں مثلاً دو کا اضافہ کر دیں، تو چار ہو جائیں گے، ایک کم کر دیں، تو ایک رہ جائے گا۔ جب یہ بات معلوم ہوگئی تو اب سمجھنا چاہیے کہ ”وجود“ اور ”موجودات“ کا معاملہ ایسا ہی ہے جیسا عدد اور معدود کا۔

(۲) کہ اُس کے ساتھ ملتی بھی ہے اور اُس سے جدا بھی ہو جاتی ہے۔ کوئی شیء دو کی تعداد میں ہے، اُس کی تعداد بڑھ کر تین ہو سکتی ہے، گھٹ کر ایک رہ سکتی ہے، اُسے تقسیم بھی کر سکتے ہیں، تبدیل بھی کر سکتے ہیں؛ لیکن عدد دو کے ساتھ یہ سلوک نہیں کر سکتے۔

ایسے ہی خدا کا وجود اور اس کی ہستی ایسی نہیں جیسا اُس کی مخلوقات کا وجود۔ (۱) غرض معدودات کی زوجیت مثلاً اور مخلوقات کا وجود، دونوں کے دونوں (عدد جفت اور خدا کے وجود سے) مستعار اور قابل زوال ہیں۔ پر عدد دو کی زوجیت اور خدا کی ہستی اور اس کا وجود اصلی دائم اور قائم ہے۔ ممکن نہیں جو اُس سے جدا ہو جائے۔

اصلی اوصاف کے زوال کا شبہ:

(بعض اوقات وصف اصلی ضائع ہو جاتا ہے، جیسا کہ سورج گہن کے وقت اور آگ بجھ جانے کے وقت ہم دیکھتے ہیں، ایسی صورت میں وصف اصلی کے زائل نہ ہونے کا اصول تو محفوظ نہ رہا؟ آگے اس شبہ کا جواب ہے۔)

جواب:

رہا آفتاب کا کسوف اور آگ کا بجھ جانا یا آفتاب اور آگ کا معدوم ہو سکنا (تو یہ) ہمارے دعوے کے مخالف نہیں، کیوں کہ سورج گہن میں تو سورج کا نور ایسی طرح اوٹ میں آ جاتا ہے جیسے چراغ دیوار کی اوٹ میں سارا یا آدھا یا تہائی آجائے (تو یہ نور کا معدوم ہونا نہیں ہے، مستور ہونا ہے)۔ الغرض! اُس کا نور اُس سے زائل نہیں ہوتا، چھپ جاتا ہے۔ اور آتش چراغ کے بجھنے کے وقت اُس کا نور اُس سے جدا نہیں ہوتا؛ بل کہ آگ معدوم ہو جاتی ہے اور اُس کی گرمی اور نور بھی اُسی کے ساتھ عدم میں چلی جاتی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ جدائی اور بے وفائی نہیں بل کہ نہایت ہی درجہ کی معیت اور ساتھ ہے۔

(۱) ہر موجود و مخلوق میں تغیر، ترکیب، تقسیم ہو سکتی ہے، موجود اصلی خدا کے وجود میں نہیں ہو سکتی، جس طرح معدود میں ہو سکتی ہے، عدد میں نہیں ہو سکتی۔

اشیاء کے اصلی اوصاف میں اور موجودِ اصلی کے وصف ذاتی میں فرق:

ہاں، اتنا فرق ہے کہ یہ معیت اور ہمراہی (جو شئی اور اُس کے وصفِ ذاتی کے معدوم ہونے میں بھی باقی رہے) وجود میں متصور نہیں کیوں کہ وجود کسی شئی کے ساتھ اُس کے عدم میں نہیں جاسکتا۔ یہ بات (یعنی وجود کا کسی شئی کے ساتھ اُس کے عدم میں جانا) جب ہی متصور ہے کہ وجود اُس سے الگ ہو جائے؛ (پھر وجود دیگر اشیاء اور حقائق سے۔ جو سب کی سب عارضی ہیں۔ الگ بھی ہو جائے؛ مگر موجودِ اصلی سے وجودِ اصلی الگ نہیں ہو سکتا،) اس لیے وہ خداوند عالم بایں وجہ (کہ) اُس کا وجود، اصلی ہے قابلِ زوال نہیں۔ اور سب کا وجود اُس کا فیض ہے۔ (اس لیے خدا تعالیٰ کا وجود،) ازلی بھی ہوگا (کہ جس کی کوئی ابتدا نہیں) اور ابدی بھی ہوگا (کہ جس کی کوئی انتہا نہیں، یعنی سرمدی رہے گا کہ) نہ کبھی وہ معدوم تھا اور نہ کبھی وہ معدوم ہوگا۔ اور اسی سبب سے یہ بھی ماننا ضروری ہوگا کہ وہ خدا اپنی ہستی میں کسی کا محتاج نہیں (۱) اور سب اپنی ہستی میں اُس کے محتاج ہیں۔ اس لیے اُس کا جلال ازلی اور ابدی ہے اور سوا اُس کے سب کی عاجزی اور بے چارگی اصلی اور ذاتی ہے۔

اس تقریر سے تو فقط اتنی بات ثابت ہوئی کہ وجود ہمارا خانہ زادن نہیں، اُس خدا کا پر تو ہے جو اپنے وجود میں مستغنی ہے۔ پر اب (خدا کے ثبوت کے بعد) اُس کی وحدت کی بات بھی سننی چاہیے۔

(۱) کیوں کہ محتاجیِ خدائی کے منافی ہے۔ جیسا کہ ص ۹ پر بیان کیا گیا، نیز آئندہ بھی آنے والا ہے۔

حقیقۃ الشی (Entity): (۱)

دیکھئے! جیسے متعدد روشندانوں کی مختلف شکلیں ہوتی ہیں، پر نور ایک ہی سا ہوتا ہے اور پھر وہ شکلیں بذات خود باہم بھی متمیز ہوتی ہیں اور اُس نور سے بھی متمیز ہوتی ہیں۔ علی

(۱) یہی وہ بحث ہے جو علم کلام کی کتابوں۔ شرح عقائد وغیرہ۔ میں پہلی بحث ہے جس کا مشہور عنوان ہے حقائق اشیاء (Ontology, Science of being) اس بحث کی اہمیت ذکر کرتے ہوئے حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ فرماتے ہیں:

”عقائد کا یہ مسئلہ ہے۔۔۔ حقائق الاشياء ثابتہ۔۔۔۔۔“ (اشیاء کی حقیقتیں ثابت ہیں) یہ گویا سفسطائیہ کے مسلک کا رد ہے۔ کیوں کہ وہ لوگ اس عالم کو بالکل ایک عالم خیال سمجھتے ہیں۔ اور سمجھتے ہیں کہ واقع میں کچھ ہے ہی نہیں۔ اور یہ جو کچھ ہم کو نظر آتا ہے، یہ محض وہم اور خیال ہے۔ اور یوں تو وحدۃ الوجود والے بھی یہی کہتے ہیں؛ مگر اس کے اور معنی ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ جیسا اللہ تعالیٰ کا وجود ہے ویسا ہمارا وجود نہیں ہے، مگر جیسا بھی ہے وجود واقعی ہے۔ بخلاف سفسطائیہ کے کہ وہ وجود کی واقعیت ہی کی نفی کرتا ہے۔ انہی کے مقابلے میں اہل حق نے اول مسئلہ عقائد کا اسی کو قرار دیا ہے۔ اور ہونا بھی ایسا ہی چاہیے، وجہ یہ کہ سب کا اصل الاصول مسئلہ اثبات صانع ہے، اور اُس کی دلیل کا مقدمہ بھی حقائق اشیاء کا ثبوت ہے؛ کیوں کہ جب کوئی چیز ثابت ہی نہ ہوگی، تو وہ حق تعالیٰ کے وجود کی دلیل کیسے بن سکے گی؟ جب مصنوع نہ ہوگا، تو صانع کے وجود کو کیسے ثابت کیا جائے گا؟“ (اشرف التفاضل: ج ۴ ص ۷۳)

یونانی عہد میں ”سفسطائیہ“ کے اس گروہ کی مزید دو شاخیں تھیں۔ ۱۔ ائند یہ۔ ۲۔ لا اور یہ۔ یہ گروہ اور اس کی شاخیں قدیم یونانی فکر و فلسفہ کی پشت پناہی میں یونان میں پیدا ہوئے۔ اس کی ملمع کاری سے خلائق کو بچانے اور دلائل کے فریب سے حفاظت کے لیے سقراط اور اُس کے تلامذہ نے فلسفہ اور حکمت کے درست اصول وضع کیے۔ بعد میں عقل کے صحیح اصولوں کی آبیاری مسلمان حکماء اور متکلمین نے کی جس کی وجہ سے عقل و حکمت کے نام پر سفسطائی ملمع سازی اپنے کفر کر دار کو پہنچ گئی۔ اور چھٹی صدی عیسوی کے بعد سے سوہوویں صدی عیسوی تک اسے پھر پنپنے کا موقع نہ ملا۔ لیکن دور جدید میں علوم جدیدہ کی راہ سے جدید فلسفے اور جدید سائنس کی سرپرستی میں سترہویں صدی میں اس کا دوبارہ احیاء ہوا جو ہنوز نہ صرف قائم ہے؛ بلکہ رو بہ ترقی ہے۔ لہٰذا دیکھا کہ اس کے اہم نمائندے ہیں جن کا طور طریقہ ”عندیہ“ کے طرز پر ہے۔ ”لا اور یہ“ کی میراث اہل سائنس کی طرف منتقل ہوئی اور انہوں نے اپنی کاوشوں کی بنیاد نقل پر مبنی اصولوں پر شک و انکار اور لادریت پر رکھی۔

ہذا القیاس، وہ نور بھی بذات خود ہر شکل سے ممتاز اور متمیز ہوتا ہے۔ اسی طرح جس چیز کو دیکھئے اُس کی ایک جدا حقیقت ہے (یعنی خاص اوصاف ہیں) گو وجود ایک ہی سا ہے۔ اور پھر ہر حقیقت (یعنی شی کے اوصاف) بذات خود دوسری حقیقت سے بھی متمیز اور وجود مشترک سے بھی متمیز ہے۔ علیٰ هذا القیاس، وجود بھی بذات خود ہر حقیقت سے ممتاز و متمیز ہے۔ اور اس لیے جیسے روشن دانوں کی دھوپوں میں دو دو باتیں ہیں ایک نور ایک شکل، پر خود نور میں دو چیزیں نہیں۔ ایسے ہی مخلوقات میں تو دو دو چیزیں ہیں، ایک وجود اور ایک اُن کی حقیقت (۱)۔ پر اُس وجود میں دو چیزیں نہ ہوں گی (بلکہ وجود اور حقیقت دونوں ایک ہی رہیں گے)، اس لیے اُس موجودِ اصلی میں۔ جس کی نسبت وجود مذکور فیض ہے۔ (یعنی جس ”موجودِ اصلی“ کے فیض سے دوسروں تک وجود پہنچ رہا ہے، اُس میں) کیوں کر دوئی ہو سکتی ہے؟۔ کیوں کہ جیسے گرمی، گرم چیز اور غیر گرم چیز (کے مجموعے) سے (برآمد نہیں ہو سکتی) اور سردی، سرد چیز اور غیر سرد چیز (کے مجموعے) سے نہیں نکل سکتی۔ اور اس لیے گرمی اور سردی کے مخرجِ اصلی میں ایسی دوئی کی گنجائش نہیں جو مخالف وحدتِ گرمی (ہو) و مخالف وحدتِ سردی ہو۔ ایسے ہی (موجودات کا) وجود بھی موجودِ اصلی اور غیر موجودِ اصلی (کے مجموعے) سے نہیں نکل سکتا۔ اور اس لیے اس کے مخرج، یعنی (موجودات کے وجود کے مخرج اور) اُس وجودِ اصلی (۲) میں وجود کی وحدت کی مخالف کوئی دوئی نہ ہوگی۔ (یعنی کوئی ایسی شی وجودِ اصلی کے ساتھ شریک نہ ہوگی جو وجود کی حقیقت سے علاحدہ ہو یا جس کا وجود موجودِ اصلی سے غیر ہو۔) (۳)

(۱) حقیقت: شکل یا نقشہ جس سے دوسری حقیقت سے تمیز حاصل ہوتی ہے۔

(۲) کہ وہی موجودات کے وجود کا مخرج ہے۔ (۳) نیز ملاحظہ ہو: مباحثہ شاہ جہاں پور ص ۱۲۷

”وجود“ ایک بسیط شئی ہے:

اور ظاہر ہے کہ وجود میں کسی قسم کی ترکیب نہیں؛ کیوں کہ جیسے مرکب کا انتہا آخر کار ایسے اجزا پر ہو جاتا ہے جن میں کچھ ترکیب نہ ہو، ایسے ہی ہر چیز کا انتہا وجود پر ہے۔ وجود سے آگے اور کوئی جز نہیں نکل سکتا۔

اس تقریر سے تو موجودِ اصلی یعنی خدا کی ذات میں وحدت ثابت ہوئی جس کا حاصل یہ نکلا کہ خدا کی ذات میں ترکیب نہیں۔ اب اُس کی وحدانیت کی بات بھی سنیے، جس کا حاصل یہ ہوا کہ دوسرا اُس کا ثانی بھی کوئی نہیں۔

امردوم:

خدا کی وحدانیت

(من جملہ امور ہشت گانہ)

☆ دلیل وحدانیت باعتبار وجود

☆ دلیل وحدانیت باعتبار حقیقۃ اشئ (Entity)

(۲)

خدا کی وحدانیت

۱: دلیل وحدانیت باعتبار ”وجود“:

اے حاضرانِ جلسہ! یہ بات سب کو معلوم ہے کہ ہمارے احاطہ وجود میں کسی دوسرے کی گنجائش نہیں۔ یعنی جتنے دور میں کو ہم آتے ہیں، اُتنے دور میں اور کوئی نہیں سماتا۔ جب ہمارا وجودِ ضعیف اپنے احاطے میں کسی کو آنے نہیں دیتا، تو اُس موجودِ اصلی کا وجودِ قوی کیوں کر اپنے احاطے میں کسی دوسرے کو سمانے دے گا۔

احاطہ وجودِ لامتناہی ہے:

اور (اس مسلم حقیقت کو پیشِ نظر رکھ کر ”وجود“ کی وسعت کا اندازہ کرنا چاہیے۔ فی الواقع ”وجود“ کی وسعت لامتناہی ہے کیوں کہ یہ بات) ظاہر ہے کہ (جتنے احاطے ہو سکتے ہیں (۱)؛ ان میں سے کوئی احاطہ وجود کا مقابلہ نہیں کر سکتا؛ کیوں کہ) وجود کے احاطہ کے برابر نہ انسانیت کا احاطہ ہے، نہ حیوانیت کا احاطہ ہے، نہ جسمیت کا احاطہ ہے، نہ جوہریت کا احاطہ ہے (۲)۔ یہی وجہ ہے کہ سب کو موجود کہتے ہیں اور سب موجودات کو

(۱) دیکھیے: تقریرِ دل پذیر ص ۲۸، ۲۹، اور ”تقریرِ دل پذیر“ میں ذکر کردہ حضرتؒ کے اس مضمون کی وہ تلخیص جو علامہ شبیر

احمد عثمانی نے اپنے خاص اسلوب میں فرمائی ہے۔ ملاحظہ ہو: مقالاتِ عثمانی ص ۳۹-۴۱۔ دارالمصنفین دیوبند، ۲۰۱۵ء۔

(۲) تقریرِ دل پذیر میں اس مضمون کو نہایت شرح و بسط کے ساتھ بیان کیا گیا ہے، موضوع کی اہمیت کے پیشِ نظر تقریبِ فہم کی غرض سے مقام کی ایک جھلک ذکر کی جاتی ہے، فرماتے ہیں:

”احاطہ بہت قسم کا ہوتا ہے۔ ۱: ایک تو احاطہ جسم کا جسم کو اور اُس کے رنگ وغیرہ عواض کو۔ =

انسان یا حیوان یا جسم یا جوہر نہیں کہہ سکتے۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ احاطہ وجود سب احاطوں میں وسیع ہے اور اُس سے اوپر کوئی احاطہ نہیں۔ یعنی ایسا کوئی مفہوم نہیں کہ وہ ”وجود“ اور غیر وجود کو شامل ہو۔

اس لیے یہ بات ماننی لازم ہے کہ جیسے کشتی کے احاطہ میں کسی دوسری کشتی کی حرکت کی گنجائش نہیں، ایسے ہی موجود اصلی کے احاطہ میں جو بمقابلہ کشتی متحرک ہے (یعنی موجود اصلی کے احاطہ کو کشتی متحرک کا احاطہ سمجھئے) اور فیض وجود عالمگیر کے احاطہ میں جو بمقابلہ حرکت کشتی ہے (گویا وجود اصلی کے فیض عالمگیر کے احاطہ کو حرکت کشتی سمجھئے) جو کشتی نشینوں کے حق میں اس (موجود اصلی یا کشتی متحرک) کا فیض ہے کسی دوسرے موجود اصلی (کے احاطے) اور فیض وجود کی گنجائش نہیں ہو سکتی۔

۲: دلیل توحید باعتبار ”حقیقۃ الٰہی“:

علاوہ بریں، اگر دو یا زیادہ موجود اصلی ہوں گے، تو پھر وہ دونوں آپس میں متمیز بھی

۲= دوسرا احاطہ کرنا سطح کا جسم وغیرہ کو۔ ۳: تیسرا احاطہ کرنا خط کا سطح کو۔ ۴: چوتھا احاطہ کرنا مکان کا جسم وغیرہ کو۔ ۵: پانچواں احاطہ کرنا زمانے کا اجسام حرکات، سکنتات وغیرہ کو۔ ۶: چھٹا احاطہ کرنا روح کا جسم کو۔ ۷: ساتویں احاطہ کرنا وجود کاشی غیر موجود کو۔ ۸: آٹھویں احاطہ کرنا قدرت کا اُن اشیاء کو جن پر قدرت ہوتی ہے۔ چنانچہ بولا کرتے ہیں کہ غلامی چیز میری قدرت اور طاقت سے باہر ہے۔ سو اس بات سے عاقلوں کے نزدیک بجز احاطہ کے اور کیا معنی سمجھ میں آتے ہیں؟ ۹: نویں احاطہ کرنا عقل کا معلومات کو۔ سب بولتے ہیں کہ یہ بات عقل میں آتی ہے، یہ نہیں آتی.... ۱۰: دسویں احاطہ کرنا امکان کا اشیائے ممکنہ کو۔ سب کہا کرتے ہیں کہ یہ بات امکان میں ہے، یہ امکان سے خارج ہے۔ باقی اور بھی اقسام احاطے کے نظر آتے ہیں؛ مگر منصف فہیم کی فہمائش کے لیے یہ بھی بہت ہیں۔

اب سنئے! کہ جب مخلوقات خداوندی میں اس قسم کے احاطے پائے جاتے ہیں کہ احاطہ جسمانی اُن سے کوئی نسبت نہیں رکھتا، تو اگر خداوند خالق کا احاطہ بھی ماسوا احاطہ جسمانی کے ہو، تو کیا محال ہے؟ بلکہ اُس کا احاطہ تو ایسا ہونا چاہیے کہ عقل کے احاطے سے خارج ہو، یعنی عقل میں نہ آ سکے۔ کیوں کہ ذات و صفات خداوندی کی کنہ کے سامنے پیراں عقل بہت تنگ ہے۔ یہ بھی اُس کا بڑا اکمال ہے کہ خدا کا ہونا دریافت کر لیا۔“ (دیکھئے: ”تقریر دل پذیر“ ص ۲۵۱، ۲۵۲)

ضرور ہوں گے یعنی اُن میں دوئی ہوگی؛ لیکن باوجود اس کے ”وجود“ ایک ہی ہوگا کیوں کہ دونوں کو ”موجود“ کہنا خود اس بات پر شہادت ہے کہ وہ ایک ہی چیز ہے جو دونوں میں مشترک ہے۔ اگر مشترک نہ ہوتی، تو ایک لفظ ایک معنی کی رو سے دونوں کے لیے بولنا صحیح نہ ہوتا۔

اس صورت میں وہ چیزیں جن کے سبب (ہر دو موجود اصلی میں) امتیاز باہمی ہے وہ کچھ اور ہوں گی اور یہ وجود کچھ اور شے ہوگا۔ الغرض تعدد ہوگا تو سامان امتیاز بھی ضرور ہوگا؛ مگر امتیاز بے اس کے متصور نہیں کہ ماورا (اور ماسوا) وجود مشترک، دونوں میں اور کچھ بھی ہو۔

کیا کسی جانب ’وجود‘ کو نظر انداز کیا جاسکتا ہے؟:

یہ بھی ممکن نہیں کہ ایک میں فقط ”وجود“ ہو کیوں کہ اول تو وجود صفت ہے اور صفت کا تحقق بے تحقق موصوف ممکن نہیں۔ دوسرے اس صورت میں ایک طرف اگر فقط ”وجود“ ہوگا، تو دوسری طرف اُسی (پہلی طرف والے) کا فیض ہوگا اور وہی وحدت و وحدانیت ثابت ہو جائے گی۔ ورنہ (اگر دوسری طرف میں پہلے والے کا فیض نہ ہو؛ بلکہ اس طرف بھی ’وجود‘ مستقل طور پر ہو، تو) تعدد وجود لازم آئے گا جس کے بطلان پر اتنی ہی بات کافی ہے کہ دونوں جا (ایک ہی لفظ کا اطلاق ہونے کے ساتھ) ایک ہی معنی اور مضمون ہے۔ (۱)

(۱) اور وہ مضمون ’وجود‘ ہے جو کہ واحد ہے متعدد نہیں۔ ”تقریر دل پذیر“ میں اس مقام کی وضاحت اس طرح ہے کہ: ”..... سب کا وجود یکساں نظر آتا ہے یعنی جس طرح آسمان، زمین کو موجود کہتے ہیں، ویسے ہی ہمیں تمہیں موجود کہتے ہیں۔ وہاں وجود کا کچھ اور نام نہیں ہو گیا، یہاں کچھ اور نہیں ہو گیا؛ بلکہ جیسے دھوپ کہیں ہو، دھوپ ہی کہیں گے، ایسے ہی عالم میں ہر جگہ وجود کو وجود ہی کہتے ہیں۔“ (”تقریر دل پذیر“ ص ۵۸ شیخ الہند اکیڈمی ۲۰۱۰)

اصول: شئی واحد و مختلف چیزوں کا پرتو نہیں ہو سکتی:

مگر اس (تعدد وجود کی) صورت میں وہ دو چیزیں (جن میں وجود فرض کیا گیا ہے) علت وجود مشترک نہ ہوں گی (اور عالم موجودات ان کا معلول نہ بن سکے گا)۔ کیوں کہ معلول پرتو علت ہوتا ہے اور ایک شئی واحد و مختلف چیزوں کا پرتو نہیں ہو سکتی۔ (۱) وجود کے علاوہ کوئی شئی نہیں جو اصلی ہو:

الغرض! دونوں چیزیں باہم بھی ممتاز ہوں گی اور وجود مشترک سے بھی ممتاز ہوں گی۔ اس لیے وجود اور شئی میں۔ جس کی اس وقت ایسی صورت ہو جائے گی جیسی زمین اور نور کی ہے۔ کوئی رابطہ ذاتی نہ ہوگا جو مانع انفصال ہو؛ بلکہ رابطہ اتفاقی ہوگا جس میں انفصال ممکن ہوگا، اس لیے ایک دوسرے سے جیسے متصل ہے ویسے ہی جدا بھی ہو سکے گا۔ اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں وہ موجودیتِ اصلیه (جو خدائی کے لیے ضروری ہے) خاک میں مل جائے گی اور اُس سے اوپر اور کوئی موجود ماننا پڑے گا جس کا وجود اصلی ہوگا۔

(۱)..... علت تامہ کی رو سے ”ایک شئی ایک ہی شئی کی علت ہوتی ہے۔“ یعنی ”علت مصدر معلول ہوتی ہے اور ایک شئی ایک ہی صادر کا مصدر ہو سکتی ہے۔“ ”آبِ حیات“ ص ۱۳۳ شیخ الہند اکیڈمی دیوبند) اسی لیے ”مخرج اصلی میں دوئی کی گنجائش نہیں“ ہوتی، جیسا کہ مذکور ہوا۔ مزید وضاحت، ”وجود“ کے متعلق اصولی گفتگو کے تحت آگے آرہی ہے۔

”وجود“ کے متعلق اصولی گفتگو

وجود کے احاطہ میں کسی اور کی شرکت کی گنجائش نہیں:

الغرض! وجود ایک مضمون واحد ہے، اُس کا مخرج بھی واحد ہی ہوگا (۲)۔ پھر اُس کے احاطہ وجود میں تو اس لیے اُس کے ثانی کی گنجائش نہیں کہ یہ بات تو ہمارے احاطہ وجود میں بھی ممکن نہیں۔ حالاں کہ ہمارا وجود اُس کے وجود سے ایسی طرح ضعیف ہے جیسے دھوپ آفتاب کے اُس نور سے جو اُس (آفتاب) کی ذات میں ہے۔

احاطہ وجود کے باہر بھی کسی کی شرکت کی گنجائش نہیں:

اور اُس سے باہر اس لیے کسی دوسرے کا امکان نہیں، کیوں کہ وجود کا احاطہ سب میں اوپر کا احاطہ ہے، اُس سے خارج اور کوئی احاطہ نہیں، پھر دوسرا ہو تو کہاں ہو؟ (۱) بل کہ فہم و انصاف ہو، تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ وجود ہر طرح سے غیر محدود اور غیر متناہی ہے۔ کیوں کہ محدود و متناہی ہونے کے تو یہی معنی ہیں کہ یہاں تک مثلاً، ہے اور اس سے آگے نہیں۔ اور یہ بات بجز اس کے متصور نہیں کہ اس حد کے آگے کوئی شی مانا جائے کہ اُس میں یہ نہ ہو۔ اور اس کے اوپر کوئی مطلق مانا جائے کہ اُس میں یہ قید نہ ہو۔

(۲) اُسی اصول سے جس کا ذکر پہلے آچکا ہے کہ ”شیء واحد و مختلف چیزوں کا پر تو نہیں ہو سکتی۔“ اور ”مخرج اصلی میں دوئی کی گنجائش نہیں۔“

(۱) ملاحظہ ہو: حاشیہ ص ۵۸ بہ حوالہ ”تقریر دل پذیر“۔

مگر جس صورت میں موجود سے اوپر کوئی مطلق اور غیر محدود نہیں، تو پھر وجود ہی کو ایسا مطلق اور غیر محدود کہنا پڑے گا جس کے اوپر کوئی مطلق اور غیر محدود نہیں۔ جس سے یہ بات خواہ مخواہ لازم آجائے گی کہ وجود ہر طرح سے غیر متناہی اور کجج الوجہ مطلق ہے۔ اس صورت میں کسی دوسرے کی اُس کے آگے گنجائی ہی نہیں۔ کیوں کہ غیر متناہی کے آگے کوئی ٹھکانہ ہی نہیں ہوتا (۱)۔ اس لیے فیاض وجود ایک وحدہ لاشریک لہ ہوگا اور سوا اُس کے اور سب کا وجود اُس کی عطاء اور فیض ہوگا۔

وجود وحدہ لاشریک لہ کی تشریح:

مگر جب یہ بات مسلم ہوئی کہ وہ وحدہ لاشریک لہ ہے، تو پھر نہ کوئی اس کا ماں باپ ہوگا، نہ کوئی اس کی اولاد، نہ کوئی اس کا بھائی برادر۔ کیوں کہ یہ باتیں جب ہی متصور ہوں (گی) کہ باوجود اتحاد نوعی، تعدد متصور ہو (یعنی نوع میں اتحاد ہو اور فرد ایک سے زائد ہو مثلاً فلاں اور اُس کا باپ، یہ دو افراد ہوں) اور ظاہر ہے کہ خدا کا باپ اور خدا کا بیٹا اور خدا کا بھائی (اگر فرض کیا جائے، تو ایک تو تعدد ہوگا، دوسرے) باوجود تعدد، خدائی میں ایسی طرح شریک ہوں گے جیسے انسان کا باپ اور انسان کا بیٹا اور انسان کا بھائی (کہ انسان کے ان سب مصادیق میں ایک تو تعدد ہے، دوسرے) باوجود تعدد، انسانیت میں شریک ہیں۔ لیکن ابھی اس بات (کے بیان) سے فراغت ہوئی کہ خدا کا تعدد محال ہے (وہ بسیط ہے، وہاں نہ ترکیب ہے، نہ تقسیم)۔ اس لیے خدا کے لیے بیٹے کا ہونا یا ماں باپ کا ہونا بھی بیشک من جملہ محالات ہوگا۔

(۱) ملاحظہ ہو: حاشیہ ص ۵۸ بہ حوالہ ”تقریر دل پذیر“۔

توحید ذات کے منافی امور

- ☆ خدا کو باپ کہنا اور بشر کو خدا کا بیٹا۔
- ☆ غلط فہمی پیدا کرنے والے لفظ کا استعمال۔
- ☆ وجودِ مستعار اور محتاج کو وجودِ خانہ زاد کے مماثل بتانا۔
- ☆ خود اپنے عمل سے عجز و محتاجی کا اظہار کرنے والے کو خدا کا ہم جنس بتانا۔
- ☆ قاعدہ: اصولِ دین میں محال باتوں کا ہونا، مذہب کے باطل ہونے کی دلیل۔

خدا کو باپ کہنا اور بشر کو خدا کا بیٹا

البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ جیسے رعیت کے لوگ اپنے حاکموں اور بادشاہوں کو بوجہ مزید انکسارات ماں باپ کہہ دیا کرتے ہیں۔ اور بادشاہ اور حاکم اُن کو فرزند کی کا خطاب دے دیا کرتے ہیں، ایسے ہی اگر گہ و بیگاہ کسی بزرگ، نبی یا ولی نے خدا تعالیٰ کو باپ کہہ دیا ہو یا خداوند تعالیٰ نے کسی اپنے اچھے بندے کو، جیسے انبیاء یا اولیاء (میں سے کسی کو) فرزند کہہ دیا ہو، تو اُس کے بھی یہی معنی ہوں گے کہ خدا تعالیٰ اُن بزرگوں پر مہربان ہے۔ حقیقی اَبُو ت (باپ ہونا) یا بُنُو ت (بیٹا ہونا) ایسی جا (جگہ) پر سمجھ لینا اور خدا تعالیٰ کو حقیقی باپ اور اُن (انبیاء، اولیاء) کو حقیقی بیٹا سمجھنا سخت بیجا ہوگا۔

غلط فہمی پیدا کرنے والے لفظ کے استعمال سے بچنا ضروری ہے:

تمہیں خیال کرو! کہ اگر کوئی شخص کسی حاکم سے اُس کی رعیت کے لوگوں میں سے کسی کی بہ نسبت (۱) فرزند نہ کر یا رعیت کے کسی شخص سے بہ نسبت حاکم (۲) لفظ باپ سن کر باوجود اُن قرآن کے جو حقیقی معنوں کی نفی کرتے ہیں حقیقی معنی سمجھ جائے اور اس وجہ سے رعیت کے آدمیوں میں کے اس شخص کو وراثتِ تاج و تخت اعتقاد کر کے اُس کی تعظیم و توقیر اُس کے مناسب کرنے لگے، تو یوں کہو کہ اُس نے غلام کو میاں (آقا) کے برابر کر دیا۔ اور اس وجہ سے بیشک مور و عتاب بادشاہی ہو جائے گا۔ اُدھر اس طوفانِ بے تمیزی

حاشیہ: (۱) یعنی کسی کے متعلق۔

کا انجام یہ ہوگا کہ یہ شخص تو اپنی سزا کو پہنچے اور رعیت کا یہ خطاب بدلا جائے (اور کسی کو بیٹا کہنے پر پابندی لگ جائے)؛ تاکہ پھر کوئی (شخص بھی) ایسی حرکت نہ کرے (کہ حقیقی بیٹا سمجھ بیٹھے!)

مگر (یہ مثال بھی محض تقریبِ فہم کے لیے ہے، ورنہ جو فرق خدا اور بندے میں ہے حاکم اور رعیت میں پایا جانے والا فرق اُس سے کوئی نسبت نہیں رکھتا، کیوں کہ) حاکم اور رعیت میں تو بڑا فرق یہی ہوتا ہے کہ حاکم لباسِ معزز پہنے ہوئے، تاجِ مرصع سر پر رکھے ہوئے، (اُس کے سامنے) امراء، وزراء اپنے قرینوں سے دست بستہ مودب کھڑے ہوئے، تختِ زیرِ قدم، ملکِ زیرِ قلم اور بیچارے رعیت والے ذلیل و خوار۔ نہ لباسِ درست، نہ صورتِ معقول، باہزار خواری وزاری جوتیوں میں استادہ۔ اس قسم کے تفاوتِ خارجی ظاہر بینوں کے حق میں تفاوتِ مراتب سمجھنے کو کافی ہوتے ہیں؛ حالاں کہ تمام اوصافِ اصلی یعنی مقتضیاتِ نوعی (کہ جس نوع سے بادشاہ تعلق رکھتا ہے، اُسی سے پر جا، بادشاہ کی جو اصل ہے، وہی پر جا کی ہے، یعنی انسان ہونا اور تمام انسانی تقاضوں کا اور حاجتِ مندی کا پا یا جانا) اور امکانی (امور) میں اشتراک (مثلاً عدمِ سابق و عدمِ لاحق طاری ہونے والے حالات کے ساتھ ”امکان“ کا دھبہ جو مر کر بھی فنا نہ ہو، ان سب باتوں میں دونوں کے اندر اشتراک) موجود ہے جس سے ایک بار وہمِ قرابتِ نسبی ہو جائے تو کچھ دور نہیں۔

(اتنی مماثلتوں کے پائے جانے کے بعد بھی ایک مفارق چیز کو مماثل کہہ دینے کی وجہ سے، محض وہم اور شائبہ غلط فہمی سے بچنے کے لیے مورِ دِ عتابِ شاہی اور سلبِ خطابِ بادشاہی ٹھہرا تھا۔ حالاں کہ؛ خیال کرنے کی بات یہ ہے کہ جس طرح حاکم اور رعیت میں اپنی تمام مقتضیات کے ساتھ انسانیت کا اشتراک ہے؟ کیا بندے اور خدا میں

بھی خدائی کا اشتراک ہے؟ ہرگز نہیں،) خدا میں، بندے میں، خدائی تو درکنار کسی بات میں بھی اشتراک نہیں۔ ع.....چہ نسبت خاک را با عالم پاک

اس پر بھی کسی بندے کو بوجہ الفاظِ مذکورہ (یعنی کسی کے باپ مثلاً کہنے سے) خدا یا خدا کا بیٹا سمجھ لینا بڑی ہی فاش غلطی ہے۔ اور بیشک یہ اعتقادِ غلط اس (سمجھنے والے) کے حق میں باعثِ عذاب اور اُن بزرگوں کے حق میں (جن کے لیے کہا گیا) موجبِ سلبِ خطاب ہوگا (یعنی خدا کی طرف سے عطا کردہ لقب اور خطاب کے چھین لیے جانے کا سبب ہوگا)۔

وجودِ مستعار کو وجودِ خانہ زاد سے کیا نسبت!:

علاوہ بریں (مذکورہ ممانعت کے ساتھ اصلاح کا اہتمام کرنا اور یہ بتلانا ضروری ہو جائے گا کہ ”بیٹا“ کے موہم لفظ سے حقیقی معنی مراد ہو ہی نہیں سکتے؛ کیوں کہ) خدائی اور حاجت مندی میں منافات ہے۔ خدا وہ ہے جس کا وجود خانہ زاد ہو۔ اور ظاہر ہے کہ جب وجود خانہ زاد ہوا، تو پھر (خدا میں) ساری خوبیاں موجود ہوں گی۔ کیوں کہ جس خوبی کو دیکھئے! علم ہو یا قدرت، جلال ہو یا جمال، اصل میں یہ سب باتیں وجود ہی کے تابع ہیں۔ اگر کوئی شئی موجود نہ ہو، تو پھر اُس میں علم و قدرت وغیرہ اوصاف بھی نہیں آسکتے۔ کب ممکن ہے کہ زید مثلاً موجود نہ ہو، اور عالم ہو جائے؟ اس سے صاف ظاہر ہے کہ یہ (علم و قدرت وغیرہ) اوصافِ حقیقت میں وجود کے اوصاف ہیں (۱)۔ اگر (یہ) اس (وجود) کے اوصاف نہیں، تو بیشک اِن (اوصافِ علم و قدرت وغیرہ) کا اپنے موصوف میں قبلِ وجود،

(۱) یہیں سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ جو لوگ ”ما بعد الطبیعیات“ کو وجود سے آگے اور اُس سے ماوراء بتلاتے ہیں۔ جیسا کہ مغربی فلسفے کے اثر سے کثرت سے غیر مسلم مفکرین کے ساتھ مسلمان مفکرین مثلاً پروفیسر محمد حسن عسکری، ڈاکٹر ظفر حسن اور پروفیسر محمد یوسف امین شعبۂ علم الادبیہ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کا بھی یہی خیال ہے۔ لیکن اُن کا یہ خیال اس تحقیق کی رو سے ناقابلِ فہم ہے۔

موصوف ہونا ممکن ہوتا؛ (لیکن چون کہ ”وجود“ کے اوصاف کا ”وجود“ کے ساتھ ہی پایا جانا ممکن ہے) اس لیے یہ بات واجب التسلیم ہے کہ خدا میں یہ سب خوبیاں (علم و قدرت وغیرہ) پوری پوری ہیں اور (اُسے) کسی قسم کی حاجت نہیں۔
حاجت کی ماہیت:

کیوں کہ حاجت اُسی کو کہتے ہیں کہ کوئی جی چاہتی چیز نہ ہو۔
مگر سوائے خوبی اور کیا چیز ہے جس کو (حاصل کرنے کا) جی چاہے (اور تمام خوبیوں کی جو چیز اصل ہے، یعنی ”وجود“، وہ خود ہی خدا تعالیٰ کا خانہ زاد ہے، تو اُس میں کسی قسم کی کمی کیوں کر رہ سکتی ہے؟)۔

فوائد و نتائج

۱: خدا کسی بات میں کسی کا محتاج نہیں:

اس تقریر سے جیسا یہ معلوم ہوا کہ خداوند عالم کسی بات میں کسی کا محتاج نہیں۔

۲: خدا تعالیٰ میں کوئی عیب نہیں:

ایسا ہی یہ بھی معلوم ہو گیا کہ اُس میں کوئی عیب نہیں۔ کیوں کہ عیب سوا اِس کے اور کیا ہے کہ اُس میں کوئی (بعضی) خوبی نہ ہو۔

۳: تمام موجودات ہر بات میں خدا کے محتاج ہیں:

اور نیز اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ سوائے خدا کے تمام موجودات ہر بات میں خدا کے محتاج ہیں؛ کیوں کہ جب وجود میں خدا کے محتاج ہوئے، تو اور خوبیوں میں بدرجہ اولیٰ محتاج ہوں گے۔ اس لیے سوائے وجود، جو کوئی خوبی کی بات ہے وہ اصل میں وجود ہی کی صفت ہے۔

۴: ہر موجود شیء میں حیات، علم، ارادہ، شعور اور حرکت کا پایا جانا ضروری ہے:

اور اس لیے اس بات کا اقرار کرنا بھی ضروری ہوگا کہ ہر چیز میں کچھ نہ کچھ علم و فہم، حس و حرکت کی قوت ہے؛ کیوں کہ جب علم وغیرہ اوصاف اصل میں وجود کے اوصاف ٹھہرے، تو پھر جہاں جہاں وجود ہوگا، وہاں وہاں اوصاف بھی ضرور ہوں گے۔ اس لیے کہ اوصاف اصلہ جدا نہیں ہو سکتے؛ چنانچہ ظاہر ہے۔

۵: موجودات میں علم، ارادہ، شعور، حرکت باعتبار استعداد پائے جاتے ہیں:

البتہ یہ بات مسلم ہے کہ جیسے آئینہ اور پتھر بوجہ تفاوتِ قابلیت، آفتاب سے برابر فیض نہیں لے سکتے، گواہی اس کی طرف سے (دونوں پر) برابر فیضِ نور رواں ہوا، ایسے ہی بوجہ تفاوتِ قابلیت، انسان کے برابر کوئی چیز قابلِ العلم (کسی چیز میں علم کی صلاحیت) نہیں ہو سکتی۔ (۱)

(۱) امام محمد قاسم نانوتویؒ نہایت قوی دلائل سے ہر موجود میں حیات اور حیات سے وابستہ ضروری اوصاف کے قائل ہیں؛ لیکن انیسویں صدی و مابعد کی سائنس اس کی منکر ہے۔ چنانچہ ذی حیات اجسام کی خصوصیات بیان کرتے ہوئے سائنس میں یہ باتیں ضروری قرار دی گئی ہیں:

۱: خلیہ (Cell) سے بنے ہوتے ہیں ۲: تولید و تناسل ہوتا ہے ۳: نشو و نما پایا جاتا ہے ۴: اپنی غذا تیار کرتے اور اسے استعمال کرتے ہیں، فضلات خارج ہوتے ہیں ۵: اپنے ماحول سے تاثر اور احساس، اُن میں پایا جاتا ہے ۶: اُن میں حرکت پائی جاتی ہے۔ ۷: تنفس پایا جاتا ہے۔

اہل سائنس نے موجود شیء کے ذی حیات ہونے کے لیے مذکورہ بالا یہ سات معیار قرار دیے ہیں۔ اس معیار کے تحت انسان، حیوانات، بیکٹیریا، پروٹسٹ (خوردنی اجسام کی ہی ایک قسم)، فنجائی، جلب (algae، کائی) اور نباتات ذی حیات میں داخل کیے جاتے ہیں۔ ان کے علاوہ اجسام میں چوں کہ نشو و نما، حرکت، تنفس، فضلات کا اخراج وغیرہ باتیں نہیں پائی جاتیں، اس لیے انہیں غیر ذی حیات کہا جاتا ہے۔ جیسے تمام جمادات؛ مٹی، ہوا، معادن، روشنی اور پانی وغیرہ، یہ سب غیر ذی حیات ہیں۔

مگر ذی حیات اور غیر ذی حیات کی اس ماہیت کے ساتھ ہی یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ اہل سائنس کی یہ وضاحت استقرائی اصول (Inductive method) پر مبنی ہے، اس لیے اس کو حتیٰ اور قطعی قرار نہیں دیا جاسکتا۔ یہی وجہ ہے کہ مولانا محمد قاسم نانوتویؒ کی تحقیق اس سے مختلف ہے۔ امام موصوف کی تحقیق کی رو سے ذی حیات اور غیر ذی حیات کا مذکورہ معیار (Criteria) اُس وقت تک نا تمام رہتا ہے جب تک اس میں ”وجود“ کی بحث کو شامل کر کے ”موجود“ کے اجزاء پر کلام نہ کیا جائے۔ اجزاء سے مراد وہ دو چیزیں ہیں جو، ہر موجود میں پائی جاتی ہیں جنہیں حضرت نانوتویؒ کے محاورے میں ”وجود“ اور ”ذات (حقیقۃً اشیٰ)“ کہتے ہیں، نیز یہ نہ بتلا دیا جائے کہ کسی بھی موجود کی ”ذات“ یعنی اُس کا اپنی خصوصیات کے ساتھ تشخص اُس وقت تک پایا نہیں جاسکتا جب تک کہ اُس کے ساتھ ”وجود“ شامل نہ ہو۔ اور وجود جب بھی شامل ہوگا، حسب استعدادِ ”قابل“ (Object) اپنی خصوصیاتِ سبعہ (حیات، علم، مشیت، کلام، ارادہ، قدرت، ہکون) کے ساتھ شامل ہوگا۔ اس معیار پر حیات، شعور، علم، ارادہ وغیرہ صفات نہ صرف انسان، حیوان اور نبات میں؛ بلکہ ہر موجود جگر، شجر، جماد، میں پائی جانی ضروری ہیں۔ وہ فرماتے ہیں:

”ماسوا انسان اور حیوانات کے زمین، آسمان، درخت، پہاڑ؛ بلکہ مجموعۂ عالم کے“ لیے حیات اور روح ثابت ہے۔ اور یہ کہ: ”ہر ہر شئی میں جان ہے، اور ہر ذرہ اور ہر چیز کے لیے ایک روح ہے۔“

(الامام محمد قاسم نانوتویؒ: ”تقریرول پذیر“، ص ۲۵۱، ۲۵۲، ۹۵، ۹۶، شیخ الہند اکیڈمی)

مگر جماد میں حیات، ارادہ، شعور کے انکار کی صورت میں جماد سے صادر ہونے والے افعال کو فلاسفہ اور اہل سائنس ارادی افعال تو کہیں گے نہیں، تو کیا مثل رعشہ وغیرہ کے غیر ارادی کہیں گے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ شعور اور ارادہ کے بغیر صادر ہونے والے اس قسم کے افعال و حرکات کو وہ ”طبعی“ کی اصطلاح سے موسوم کرتے ہیں۔

”طبعی“، ”طبیعت“ سے ماخوذ ہے۔ فلسفہ اور علم طبعی (سائنس) میں ”طبیعت“ کی تعریف یہ ہے کہ یہ ایک ایسی قوت ہے جس میں خود تو شعور اور ارادہ نہیں ہوتا؛ لیکن ہر شعوری اور ارادی حرکت کی ذمہ دار ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سائنس اور فلسفہ میں فاعل اور متحرک کی طرف نسبت کرتے ہوئے حرکت کی تین قسمیں کی گئی ہیں: ۱: حرکت ارادی (Voluntary movement) ۲: حرکت طبعی (Tropical movement) ۳: حرکت قسری (Involuntary movement)

لیکن عرض کیا جا چکا کہ ۹ ویں صدی کے نصف آخر کے محقق اور عبقری محمد قاسم نانوتویؒ کے نزدیک یہ تقسیم ”وجود“ اور ”ذات (حقیقۃً اشیٰ)“ کے اصول کی رو سے مخدوش ہے۔ وہ حرکت طبعی کا۔ اُس معنی میں جس کے فلاسفر اور سائنسداں قائل ہیں۔ انکار کرتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ حرکت کی صرف دو قسمیں ہیں: ۱: حرکت ارادی (Voluntary movement) ۲: حرکت قسری (Involuntary movement)۔

رہی حرکت طبعی، تو اُس کو امام موصوف حرکت ارادی (Voluntary movement) کی ہی ذیلی قسم قرار دیتے ہیں؛ کیوں کہ کسی کی طبعی حرکت کا یہ مطلب کہ وہ فاعل کے ارادہ کے بغیر صادر ہو رہی ہو۔ حضرت نانوتویؒ کے بیان کے بموجب، دلائل کی روشنی میں۔ نہ صرف یہ کہ ثابت ہے؛ بلکہ ناقابلِ ثبوت ہے، اس لیے کہ یہ بات:

”کون نہیں جانتا کہ فاعل بے ارادہ ایک مفہوم بے مصداق؛ بلکہ متع (اور محال) ہے۔ فعل کے لیے فاعل میں ارادہ شرط ہے، ورنہ وہ اُس کا فعل نہیں، کسی قاصر (مجبور کرنے والی قوت) کا فعل ہے۔“ امام موصوف کا کہنا ہے کہ:

”فعل فاعل ارادی اور قسری میں منحصر ہے۔ فعل طبعی ظاہر میں قسم ثالث ہے، ورنہ غور سے دیکھو، تو انہی (دو قسموں): ارادی اور قسری) میں داخل ہے۔“ (”الامام“؛ محمد قاسم نانوتویؒ: ”آب حیات“، ص ۴۳، شیخ الہند اکیڈمی ۱۴۲۹ھ)

محقق نانوتویؒ کے قول کے مطابق فعل ارادی میں ارادہ نمایاں اور ظاہر ہوتا ہے؛ جب کہ فعل طبعی میں ارادہ مخفی اور پوشیدہ ہوتا ہے؛ لیکن ہوتا ضرور ہے۔ امام نانوتویؒ کی یہ تحقیقات جو ”وجود“، ”ذات“، ان دونوں کے مابین ربط (connection)، ”حیات“، ”روح“ اور ”طبیعت“ سے متعلق ہیں، نہایت درجہ اہمیت کی حامل ہیں۔ ان تحقیقات کی روشنی میں نہ صرف جدید فلسفہ کے بعض عقدے کھولے جاسکتے ہیں؛ بلکہ ایک طرف جہاں سائنس کے بعض قوانین کے اجرا و اطلاقی نوعیت واضح کی جاسکتی ہے، وہیں دوسری طرف مذہب اسلام کے متعدد مسائل سے متعلق فلسفہ اور سائنس، دونوں کے اضطرابات کو بھی، ان تحقیقات کی روش سے دور کیا جاسکتا ہے۔

افسوس ہے کہ علم و عقل کے وہ پاساں، جن کے ہاں موجود اصل کی تصور کے بغیر ہی اور وجود ذاتی کی طرف احتیاج کے بغیر ہی ”وجود“ کو سمجھنے کی کوشش کی جاتی ہے، جیسا کہ ۱۹ ویں صدی کے آخر میں ”وجود“ (Existence) کی حقیقت کی دریافت کے وقت ہوا، کہ ”وجود“ کے مابعد الطبعی تصور میں ”موجود اصلی“ کا یا اُس کے اوصافِ کمال کا انکار کر کے ”علم الوجود“ (Ontology) کا فن وضع کیا گیا۔ پھر اس فن پر گفتگو کرنے والا، اور ”وجودی“ فلسفہ کا حامی و ماہر (Existentialist) وہ شخص کہلایا، جو خدائے تعالیٰ کے وجود کا منکر ہو۔ یا وجود سے وابستہ صفات کا منکر ہو۔ جب ایک مرتبہ ”موجود“ کی ماہیت مقرر کرتے وقت اس کے ”مابعد الطبعی“ پہلو میں وجودِ اصلی (خدا تعالیٰ) سے اعراض کر لیا گیا، تو لازمی طور پر ”حیات“ و ”نمو“ کی بھی وضاحت کرتے وقت ”طبیعت“ (Tropism) اور ارتقا (Evolution) کے تصورات و توجیہات کی دخل اندازی و راکھنی پڑی۔ اور سیرن کر کے گاڑ، نطشے، ہیڈیگر جیسے منکرینِ خدا (یا خدائے واح کی صفاتِ کمال کے منکر) مذکورہ موضوع ”وجود“ کے اساتذہ فن تسلیم کر لیے گئے۔ پھر ان لوگوں کو ڈارون اور اپنسر کے ”انتخاب طبعی“ اور نیوٹن اور ہبر کے قوانینِ ثقل و کشش سے تقویت پہنچائی گئی۔ تفصیلی واقفیت حاصل کرنے کے لیے انٹرنیٹ میں موجود یہ عنوانات ملاحظہ فرمائیے:

Tropism in non living, Gravitro Tropism in root- shoot, Darwin's original Non living observation, Living & Sائنس میں ”وجود“ کا تصور (Existence in Science) جدید فلاسفی میں وجود کا تصور (Existentialism)۔

۶: قابلیتِ کمال اور احتیاج دونوں انسان میں سب سے زیادہ ہے:

مگر جیسے قابلیتِ کمال اُس میں (یعنی انسان میں) سب سے زیادہ ہے، ایسے ہی احتیاج بھی اُس میں سب سے زیادہ ہے۔ (ملاحظہ فرمائیے: ”تقریر دل پذیر“ ص ۲۶-۲۸) دلائل:

دیکھ لیجیے زمین کو تو بظاہر سوائے خدا کے اور کسی کی حاجت ہی نہیں، پر نباتات کو زمین، پانی، ہوا، دھوپ سب کی ضرورت ہے۔ اور پھر حیوانات کو علاوہ حاجاتِ مشارالیه (زمین، پانی، ہوا، دھوپ کے) کھانے، پینے اور سانس لینے کی بھی ضرورت ہے۔ اور انسان میں سوائے حاجاتِ مذکورہ (زمین، پانی، ہوا، دھوپ، کھانے، پینے، سانس لینے کے) لباس، گھوڑا، ٹٹو، مکان، عزت، آبرو وغیرہ کی ضرورت، کھیتی باڑی، گائے، بھینس، اونٹ، سونا، چاندی، تانبا، روپیہ وغیرہ اس قدر اشیاء کی حاجت ہے، جس سے اُس کا سراپا حاجت ہونا نمایاں ہے۔ اس لیے کس قدر سخت گمراہی اور غلطی ہے کہ کسی آدمی کو خدا سمجھ لیجیے۔

اور ان حاجات کو بھی جانے دیجئے! بول و براز، تھوک، سنک، میل کچیل وغیرہ آلائشوں کو دیکھئے، تو پھر (جس انسان کے ساتھ یہ سب محتاجی اور لاچارگی پائی جائے، اُس کے لیے) خدائی کی تجویز انھیں کا کام ہے جن کو خدا سے کوئی مطلب نہیں۔

۷: کسی کا خدا کے ہم جنس ہونا خدا کے لیے عیب ہے:

(گذشتہ بیان میں حاکم اور رعیت کی جو مثال گزری اُس میں تو کم از کم انسانیت کا اشتراک ہے؛ لیکن اگر کسی جانور کو مثلاً چوہے، کتے کے نسب کو حاکم کے ساتھ متعلق کر کے کہا جائے کہ سلطانِ وقت کا یہ بیٹا ہے اور فلاں بادشاہ اس کا باپ، تو کیسی کچھ ذلت محسوس کی جائے گی)۔

افسوس! صد افسوس!! اپنے گھر اگر بندر، سور کی شکل کا لڑکا پیدا ہو جائے تو کس قدر رنجیدہ ہوں کہ الہی پناہ! حالاں کہ بندر اور سور آدمی اور بھی کچھ نہیں تو مخلوق ہونے اور کھانے پینے اور بول و براز میں تو شریک ہیں (لیکن صرف ایک نا جنسی کا انتساب بھی اپنے لیے گوارا نہیں) اور خدا کے لیے ایسی اولاد تجویز کریں جس کو (خدا کے ساتھ) کچھ مناسبت ہی نہ ہو۔ (اور عدم مناسبت کی بات کوئی ایسی غامض بھی نہیں کہ دلائل کی ضرورت ہو۔ ذرا تمہیں سوچو اور) تمہیں فرماؤ! جو شخص کھانے پینے کا محتاج ہو، بول و براز سے مجبور ہو، اُس میں اور خدا میں کوئی بات کا اشتراک ہے جو خدا کا بیٹا یا خدا کہتے ہو؟ تو بہ کرو اور خدا کے غضب سے ڈرو! ایسے محتاج ہو کر ایسے غنی، مستغنی کی اتنی بڑی گستاخی!

(تفصیلی مطالعہ کے لیے نیز ملاحظہ ہو: "تقریر دل پذیر ص ۱۷۶-۱۸۴")

۸: عجز و محتاجی کے ساتھ خدائی کی بوجھی نہیں ہو سکتی:

جن کو تم خدایا خدا کا بیٹا کہتے ہو، اُن میں آثارِ عبودیت ہم سے بھی زیادہ تھے۔ علاوہ اُن عیوب کے جن کو عرض کر چکا ہوں، اُن کا زہد و تقویٰ اور خوف و خشیت اور طاعت و عبادت جس میں شب و روز وہ لوگ غلطاں پیچاں رہتے تھے، خود اس بات پر شاہد ہے کہ اُن میں خدائی کی بوجھی نہ تھی۔

۹: سرکش متبعین کا جرم بڑھا ہوا ہوتا ہے:

فرعون نے خدائی کا بہرہ واپ اور سانگ تو بنا رکھا تھا۔ (لیکن وہ شخصیات جن کو خدا کہا جاتا ہے)۔ وہاں تو یہ بھی نہ تھا۔ (پھر) جب کہ فرعون کو خدا کہنے والے مستوجب عتاب ہوئے، تو حضرت عیسیٰ کو خدا کہنے والے کیوں کر مستحق عذاب نہ ہوں گے؟ یہاں تو ہر پہلو سے بندگی ہی ٹپکتی ہے۔ اقرار تھا تو بندگی کا تھا اور کار تھا تو بندگی کا تھا۔ اگر وہ اپنے

بندہ ہونے کو چھپاتے اور دعوائے خدائی کرتے، عبادت، زہد، تقویٰ سے کچھ مطلب نہ رکھتے، تو خیر کسی عاقل یا جاہل کو۔ اگر بوجہ معجزات۔ اُن کی طرف گمان خدائی ہو جاتا، تو ہو جاتا۔ افسوس تو یہ کہ (اول تو ابن خدا کا عقیدہ رکھنے والے متبعین میں) عقل و دانش سب موجود، پھر (جن کو خدایا خدا کا بیٹا کہتے ہیں) وہاں بجز آثارِ بندگی اور کوئی چیز نہیں۔ تُس پر (اس کے باوجود) بھی اُن کو خدا کہے جاتے ہیں اور باز نہیں آتے۔ یہ کس شراب کا نشہ ہے جس نے عقل و دانش سب کو بیکار کر دیا؟ (معلوم ہوا کہ فرعون کے متبعین اس فریب خوردگی کا شکار ہو سکتے تھے کہ اُنہیں فرعون کے سانگ رچانے سے دھوکا ہو گیا ہو؛ لیکن ان عقل و دانش رکھنے والے متبعین میں دھوکے کی تاویل بھی نہیں چل سکتی؛ بلکہ کھلی سرکشی کہی جائے گی جو اپنے پیشواؤں کو۔ باوجود اس کے کہ اُن میں آثارِ بندگی کھلے طور پر پائے جاتے ہیں۔ خدایا خدا کا بیٹا کہتے ہیں۔)

۱۰: عقل و دانش کا اصل وظیفہ دین کے نشیب و فراز کی یافت ہے:

کیا عقل و دانش فقط اس متاعِ قلیل دنیا ہی کے لیے خدا نے عطا فرمائی تھی؟ ہرگز نہیں! یہ چراغِ بے دود (۱)، راہِ دین کے نشیب و فراز کے دریافت کرنے کے لیے تھا۔ اب بھی کچھ نہیں گیا، باز آؤ، تو بہ کرو! اور ایسی گستاخیاں کر کے اپنی عاقبت خراب نہ کرو۔

تثلیث کا عقیدہ خلافِ عقل ہے:

تس پر (پھر عقل و دانش کے برخلاف) یہ کیا ستم ہے کہ اُس ایک خدا کو ”ایک“ بھی حقیقت کی رو سے کہتے ہو، اور ”تین“ بھی حقیقت کی رو سے کہتے ہو اور (اس کہنے

(۱) عقل سے گو چراغ کی طرح دھواں نہیں نکلتا، تاہم اُسی کے مانند اُس کی روشنی بھی انسان کی رہنمائی کرتی ہے۔

سے) باز نہیں آتے۔ اے حضرات عیسائی! دردمندی نوعی کے باعث (۱) یہ کمترین، خستہ حال، سبب خراش ہے کہ اصول دین میں ایسی محال باتوں کا ہونا بیشک اہل عقل کے نزدیک بطلانِ مذہب کے لیے کافی ہے۔

قاعدہ: اصول دین میں محال باتوں کا ہونا، مذہب کے باطل ہونے کی دلیل ہے:

صاحبو! ”عقیدہ“ ایک قسم کی خبر ہوتی ہے جس کے صحیح و صادق ہونے پر مذہب کا صحیح و صادق ہونا اور اس کے غلط اور جھوٹ ہونے پر مذہب کا غلط اور جھوٹ ہونا موقوف ہوتا ہے؛ کیوں کہ اور باقی کارخانہ یعنی بندگی اور عبادت اُسی خبر اور اعتقاد کے باعث ہوتا ہے۔ (نیز ملاحظہ ہو: ”تقریر دل پذیر“ ص ۱۸۶)

قاعدہ: جو بات عقل کے نزدیک بے دلیل مسلم ہو؛ اُس کے خلاف دلائل کا اعتبار نہیں:

مگر تمہیں کہو کہ ایک شے کے ”حقیقت“ میں ایک ہونے اور پھر ”حقیقت“ ہی میں تین بھی ہونے کو کس کی عقل صحیح و صادق کہہ دے گی۔ یہ ایسی عظیم الشان غلطی ہے، جس کو لڑکوں سے لے کر بوڑھوں تک سب ہی بے بتلائے سمجھ جاتے ہیں۔ تثلیث اور توحید (یعنی ایک چیز کا تین ہونا اور ایک بھی ہونا) کے اجتماع کے محال ہونے پر تو عقل ایسی طرح شاہد ہے، جیسے آنکھ آفتاب کے نورانی ہونے پر، یعنی جیسے بے واسطہ غیر ہر کسی کو اپنی آنکھ سے آفتاب کا نورانی ہونا معلوم ہو جاتا ہے، ایسے ہی اجتماع مذکور (توحید و تثلیث: ایک کے، تین ہونے اور ایک ہی ہونے) کا محال ہونا بے واسطہ دلیل، عقل کے نزدیک واضح

(۱) یعنی نوعِ انسانی میں شریک ہونے کی وجہ سے، ایک انسان کو دوسرے انسان کے ساتھ جو ہم دردی ہونی چاہیے، اُس کے باعث۔ یہ اُس مضمون خیر خواہی کی طرف اشارہ ہے جس کا ذکر آغازِ رسالہ میں اِن الفاظ میں کیا گیا ہے: ”اے حاضرانِ جلسہ! تمام بنی آدم اول سے ایک ماں باپ کی اولاد ہیں۔ اس لیے ہر کسی کے ذمے ایک دوسرے کی خیر خواہی لازم ہے، اور دوسروں کے مطالبِ اصلیہ کے ہم پہنچانے میں کوشش کرنی سب کے ذمے ضرور (ی) ہے۔“

اور روشن ہے۔ اور ادھر اجتماع مذکور (ایک کے تین ہونے اور ایک ہی ہونے) کے ثبوت پر عقل نہ بے واسطہ (دلیل) شاہد ہے۔ جیسے بدیہیات میں ہوتا ہے، مثل دو اور دو چار کے (۱)، نہ بے واسطہ (دلیل) کوئی دلیل عقلی قوی ہے، نہ ضعیف، جس سے یہ بات معلوم ہو جائے کہ تثلیث اور تو حید دونوں صحیح ہیں۔

(یہ تو عقلی دلیل کا حال ہے۔ رہی دلیل نقلی، تو بدیہی طور پر عقل سے کسی چیز کے باطل قرار پانے کے بعد نقل سے بھی اُس کا ثبوت محال ہی ہوا کرتا ہے؛ کیوں کہ ثبوتِ خبر کے لیے پہلی شرط یہ ہے کہ جس کی خبر دی جا رہی ہے، وہ ممکن ہو۔ لہذا علم ضروری کے درجے میں کسی چیز کے محال ٹھہرنے کے بعد، اگر اُس کے خلاف خبر کے ذریعہ علم حاصل ہو، تو وہ خبر ہی رد کر دی جائے گی۔) اس صورت میں اگر انجیل کا کوئی فقرہ اس مضمون پر دلالت بھی کرے، تو اُس فقرے کو ہی غلط کہیں گے اور شہادتِ عقل کو غلط نہ کہیں گے۔ (کیوں کہ یہی وہ موقع ہے جہاں درایت کو روایت پر مقدم رکھا جاتا ہے کہ شہادتِ عقل قطعی ہو اور روایت پر مبنی اطلاع درایت کی رو سے یقینی طور پر محال ہو۔)

قاعدہ: علم ضروری کا معارضہ ممکن نہیں:

القصة! دلیل عقلی ہو یا نقلی اُس سے جو مطلب ثابت ہو گا وہ بمنزلہ ”شنیدہ“ ہو گا اور جو بات (علم ضروری کے درجے میں) بے واسطہ دلیل خود معلوم ہوگی وہ بمنزلہ دیدہ ہوگی۔ اور ظاہر ہے کہ: ”شنیدہ کے بود مانند دیدہ“۔

(۱) مثلاً ۲+۲=۴۔ اسے علم ضروری کہتے ہیں۔ اس کی سات قسمیں ہیں۔ (نیز ملاحظہ ہو تقریر دل پذیر ص ۱۸۶، محمد قاسم نانوتویؒ: آب حیات ص ۴۳، شیخ الہند اکیڈمی ۱۴۲۹ھ، النبراس - شرح شرح العقائد - ص ۶۷، المكتبة الاشرفية

مثال:

اگر کوئی شخص فرض کر کہیں اونچے پر کھڑا آفتاب کو چشم خود دیکھے کہ کسی قدر اُنک سے اونچا ہے۔ اور ایک شخص کسی دیوار کے پیچھے بیٹھا ہو ابہ وسیلہ گھڑی یہ کہے کہ آفتاب غروب ہو چکا، تو وہ شخص جو اپنی آنکھ سے آفتاب کو دیکھ رہا ہے، بالیقین یہی سمجھے گا کہ یہ گھڑی غلط ہے۔

اصول: علم ضروری کے مقابلے میں دلیل نقلی وہی کا اعتبار نہیں:

القصہ! جیسے گھڑی اوقات شناسی کے لیے بنائی گئی ہے؛ مگر بمقابلہ چشم بینا اُس کا اعتبار نہیں۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ گھڑی میں غلطی ممکن ہے۔ ایسے ہی انجیل بھی ہدایت کے لیے اتاری گئی ہے؛ مگر بمقابلہ عقل مصفا اُس کا اعتبار نہیں۔ اور یہ نہ سمجھا جائے کہ ہم اُس منزل من اللہ انجیل پر یہ حکم لگاتے ہیں کہ اُس کا اعتبار نہیں؛ (بے اعتبار ہونے کا حکم خدا کی طرف سے نازل ہونے والی انجیل پر نہیں) بل کہ وجہ اس کی یہ ہے کہ نقل کتاب میں غلطی ممکن ہے۔ (۱)

البتہ جیسے آنکھ۔ بشرطیکہ صاف ہو۔ اپنے ادراک میں غلطی نہیں کرتی اور اُس کا

(۱) حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ فرماتے ہیں: ”تعارض کا ایک قاعدہ ہے، اس کو یاد رکھو کہ کوئی مسئلہ قطعی عقلی کسی مسئلہ قطعی نقلی کا تو تعارض ہو ہی نہیں سکتا اور نقلی عقلی اور نقلی نقلی میں تعارض ہو سکتا ہے، تو نقلی نقلی کو ترجیح دی جاتی ہے۔ اور اگر قطعی عقلی اور نقلی نقلی میں تعارض ہو، تو نقلی نقلی میں تاویل کی جاوے گی۔“ (ملفوظات حکیم الامت مقالات حکمت جلد ۲ ص ۵۷، جلد ۲۶، الکلام الحسن) اور ایک موقع یہ ہے کہ اگر دلیل عقلی قطعی ہو اور نقلی بالبداہت خلاف عقل ہو، تو نقلی دلیل کو ترک کر دیا جاتا ہے۔ جیسا کہ گزشتہ صفحے پر مذکور ہوا۔ (عقل و نقل میں تعارض کے باب میں تحقیقی اصول کے تفصیلی مطالعہ کے لیے ملاحظہ فرمائیے ”الانتباہات المفیدۃ عن الاشتباہات الجدیدۃ“ ص ۲۳-۲۶، مکتبۃ البشری ۲۰۱۱ء)

ادراک یہی ہے کہ مبصرات (۲) کو بے واسطہ غیر دریافت کرے، نوبت سماعت کی نہ آئے (کہ دیکھنے کے بعد بھی سننے کا اور اطلاع ملنے کا محتاج ہو)۔ ایسے ہی عقل مصفا (یعنی عقل جو کامل ہو غبارِ خواہش میں آلود نہ ہو، وہ) بھی اپنے ادراک میں غلطی نہیں کرتی۔ مگر اُس کا ادراک یہی ہے کہ معقولات کو (بطور علم ضروری کے) بے واسطہ دلائل سمجھے۔ نوبت استدلال نہ آئے۔

تثلیث کا مضمون الحاقی ہے: (۳)

پھر طرفہ یہ ہے کہ وہ فقرہ جو اس قسم (یعنی تثلیث) کے مضامین پر دلالت کرتا ہے خود مسیحیوں کے نزدیک اُن کے علما کے اقرار کے موافق من جملہ ملکیات ہے؛ چنانچہ نسخہ بائبل مطبوعہ مرزا پور ۱۸۷۰ء میں اس فقرے کے حاشیے پر مہتممانِ طبع نے جو بڑے بڑے پادری تھے چھاپ بھی دیا ہے کہ یہ فقرہ کسی قدیم نسخہ میں نہیں پایا جاتا؛ مگر تیس پر (۴) بھی وہی تعصب اور وہی عقیدہ ہے۔

(۲) مبصرات: نظر آنے والی چیز۔

(۳) حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ فرماتے ہیں: ”ثبوت خبر کے لیے دو چیزوں کی ضرورت ہے۔ ایک مُخبر بہ (جس چیز کی خبر دی جا رہی ہو، اُس) کا ممکن ہونا۔ دوسرے مُخبر (خبر دینے والے) کا صادق ہونا۔“ جہاں تک ”تثلیث“ کے اثبات کا مسئلہ ہے، تو اس باب میں پہلی شرط کا مفقود ہونا، گزشتہ بیان سے معلوم ہو چکا۔ رہی دوسری شرط، تو مُخبر کا صادق ہونا، تو بڑی بات ”تثلیث“ کے اصل راوی (مُخبر) کا ہی پتہ نہیں۔ ”مباحثہ شاہ جہاں پور ۱۸۷۰ء“ میں یہ مسئلہ بھی زیر بحث آیا تھا، جہاں ایک موقع پر عیسائیوں کی نمائندگی کرتے ہوئے ایک پادری صاحب نے یہ فرمایا کہ: ”قرآن شریف میں بائبل کی تصدیق موجود ہے۔“

اس پر۔ حسبِ بیان مولانا سید فخر الحسن صاحب گنگوہیؒ۔ مولانا قاسم صاحب نے ”فرمایا کہ قرآن شریف میں بے شک تورات و انجیل کی تصدیق موجود ہے؛ مگر اُس تورات و انجیل کی تصدیق ہے جو حضرت موسیٰ اور حضرت عیسیٰ علیہما السلام پر نازل ہوئی تھی۔ اس تورات و انجیل مذکور کا نہیں جو آپ صاحبوں کے ہاتھوں میں ہے۔ اس کا اعتبار نہیں =

ہم محمدی عیسیٰ علیہ السلام کے سچے ماننے والے ہیں:

اے حضرات مسیحی! ہمارا کام فقط عرض معروض ہے۔ سمجھانے کی بات کو سمجھ لینا تمہارا کام ہے۔ خدا سے التجا کرو کہ حق کو حق کر دکھلائے اور باطل کو باطل کر دکھلائے۔ برا نہ مانو، تو سچ یہ ہے کہ سچے عیسائی ہم ہیں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے اقوال و افعال کے موافق اُن کو بندہ سمجھتے ہیں، خدا اور خدا کا بیٹا نہیں سمجھتے۔ خدا کو ایک کہتے ہیں، تین نہیں کہتے۔

= کیوں کہ اس میں تحریف یعنی تغیر و تبدل واقع ہو چکی ہے۔ اس پر پادری محی الدین صاحب بہت جھلا کر اُٹھے اور فرمایا کہ اگر آپ تحریف ثابت کر دیں، تو ابھی فیصلہ ہے۔ مولوی (قاسم) صاحب نے فرمایا کہ ابھی سہی۔ یہ کہہ کر جناب امام فن مناظرۃ اہل کتاب یعنی مولوی ابوالمصور صاحب کی طرف مخاطب ہو کر یہ فرمایا کہ ہاں مولوی صاحب انجیل کے اُس درس کی نسبت جو آج صبح آپ نے ہم کو مع اُس کے حاشیہ کے دکھلایا تھا، علمائے نصاریٰ کی رائے سے پادری صاحب کو مطلع کر دیجئے۔ امام صاحب نے فرمایا کہ: تحریفات تو بہت ہیں، مگر مشتے نمونہ از خردارے، درس سات، باب پانچواں یوحنا کا نامہ دیکھئے، اُس میں یہ مضمون ہے:

”تین ہیں جو آسمان پر گواہی دیتے ہیں: باپ اور کلام اور روح القدس اور یہ تینوں ایک ہیں۔“

اور یہ فرمایا کہ یہ کتاب مرزا پور میں باہتمام اکابرانِ پادریان بہت اہتمام سے سوسائٹی کی طرف سے عبرانی اور یونانی زبان سے اردو میں ترجمہ ہو کر ۱۸۷۰ء میں چھپی تو درس مذکور کی نسبت حاشیہ پر اُن پادریوں نے جو اُس کے طبع کے مہتمم تھے، یہ عبارت چھاپ دی ہے کہ: ”یہ الفاظ کسی قدیم نسخے میں نہیں پائے جاتے۔“

اس پر پادریوں نے انکار کیا اور کہا ایسا نہیں ہو سکتا؛ اس لیے مولوی محمد قاسم صاحب نے امام فن مناظرۃ اہل کتاب جناب مولوی ابوالمصور صاحب سے یہ عرض کیا کہ آپ وہ کتاب ہی منگا لیجیے؛ اس لیے حسب اشارۃ امام صاحب اُن کا ایک خادم دوڑا اور خیمہ میں سے وہ کتاب اُٹھالایا۔ امام صاحب نے وہ مقام کھول کر دکھلایا۔ دیکھتے ہی پادریوں کے تو ہوش اُڑ گئے۔ “(مولانا سید فخر الحسن: مباحثہ شاہ جہاں پور ص ۶۳، ۶۴)۔ (۴) تس پر: ت کے زیر کے ساتھ (ت)

توحیدِ صفات باری تعالیٰ

- ☆ حق تعالیٰ کے افعال اختیاری ہیں اضطراری نہیں۔
- ☆ افعال خداوندی کا صفاتِ خداوندی پر قیاس درست نہیں۔
- ☆ افعال کے احکام وہی ہیں جو حرکت کے ہیں۔
- ☆ الف: افعال اختیاری: علم خداوندی، ارادہ خداوندی (قضا و قدر)۔
- ☆ ب: افعال اضطراری: قدیم ہونے اور مخلوق ہونے میں کلی منافات۔

توحیدِ صفاتِ باری تعالیٰ

حق تعالیٰ کے افعال اختیاری ہیں اضطراری نہیں:

اس کے بعد یہ گزارش ہے کہ وہ خداوند عالم جس کا جلال ازلی اور ابدی ہے۔ تمام عالم کا بنانے والا اور سب کا مارنے والا اور جلانے والا ہے؛ مگر اُس کے افعال اختیاری ہیں۔ ایسے نہیں جیسے ڈھیلے پتھر کو کہیں پھینک دیجیے تو چلا جائے، نہیں تو (اُس کے اپنے اختیار کا استعمال کچھ) نہیں۔ اگر بالفرض ایسا ہو (کہ خدا تعالیٰ ڈھیلے پتھر کی طرح اپنی حرکت میں کسی زور آور کا تابع ہو) تو یوں کہو کہ وہ اپنی حرکت و سکون میں اوروں کا محتاج ہو جائے، اور (دوسرے) اس کے محتاج نہ رہیں۔

۱: کائنات کا ہر کام خدا تعالیٰ کے ارادے سے ہوتا ہے:

مگر (یہ بات قطعی عقلی اصول کے خلاف ہونے کی وجہ سے محال ہے، کیوں کہ) ہر کوئی جانتا ہے کہ بعد تسلیم اس بات کے کہ مخلوقات میں جو کچھ علم و قدرت، (ارادہ، مشیت، تکوین) ہے، وہ سب خدا کے فیض سے ہے۔ (نیز ملاحظہ ہو ص ۸۴ فائدہ: ۵ رسالہ ہذا)

خدا تعالیٰ کو اوروں کی نسبت مجبور سمجھنا ایسا ہوگا جیسا یوں کہیے کہ اصل میں کشتی میں بیٹھنے والے متحرک ہیں اور کشتی کی حرکت اُن کا فیض ہے۔ یا آب گرم آگ (کی وجہ) سے گرم ہے، پر گرمی آتش، آب کا فیض ہے۔

الغرض (عالم ابعاد میں جس طرح یہ دونوں باتیں نہیں ہو سکتیں، اُسی طرح) یہ

نہیں ہو سکتا کہ خداوند عالم باوجود یکتائی اور خالقیت، زورِ قدرت میں اور کسی کے سامنے مجبور ہو۔ (لفظ ”اور“ یا ”دوسرا“ کا مصداق) سوائے اُس (۱) کے اگر ہے، تو یہی خَلْق و عالم (یعنی مخلوقات و کائنات) ہے، پھر انہیں سے (ان کا) خالق مجبور ہونے لگے، تو (یہ ایسا ہے کہ) اُلٹے بانس پہاڑ کو جانے لگیں۔

اس لیے یہ بات بالضرور جانی لازم ہے کہ اُس نے اپنے ارادے سے سب کچھ کیا ہے اور اپنے ارادے سے سب کچھ کرتا ہے۔ کیوں کہ افعال کی یہی دو قسمیں ہیں ایک اختیاری (ارادی) اور ایک اضطراری جو کسی اور کے جبر کے باعث سرزد ہوں۔ (۲)

۲: افعالِ خداوندی کا صفاتِ خداوندی پر قیاس درست نہیں:

(باری تعالیٰ کی صفات اور افعال میں فرق ہے۔ صفات قدیم ہیں اور افعال حادث، اس لیے خدا تعالیٰ کے افعال میں) مثل صفات، ضرورت اور وجوب کا احتمال ہی نہیں۔ ورنہ حاصلِ افعال قدیم ہو جائے۔ اور (جب کہ حاصلِ افعال۔ جس کا مصداق مخلوقات ہے۔ قدیم نہیں؛ حادث ہے، چنانچہ یہ بات) سب جانتے ہیں کہ حاصلِ افعالِ خداوندی یہی مخلوقات ہیں، یا واقعات، جو ایک دوسرے کے بعد، ہوتے رہتے ہیں (اور تجد و حدوث پر دلالت کرتے ہیں (۳)۔ سوا اگر افعال قدیم ہوں تو یہ مفعولات بھی (یعنی مخلوقات، حوادث، واقعات سب) قدیم ہو جائیں۔ (۴)

(۱) یعنی خدا تعالیٰ کے (۲) اضطراری کو ”قسری“ بھی کہتے ہیں۔ ان کے علاوہ ایک قسم کے افعال طبعی کہلاتے ہیں؛ لیکن یہ افعال طبعی، درحقیقت افعالِ ارادی کی ہی ایک ذیلی قسم ہیں جس کی تحقیق گزشتہ صفحات میں گزر چکی۔

(۳) اس کی تحقیق آگے صفحے پر آرہی ہے۔

(۴) ”شیائے عالم کا تغیر و انقلاب پتہ دے رہا ہے کہ یہ سب حادث ہیں قدیم نہیں۔ یعنی ان کا وجود دائمی اور ضروری نہیں۔ اور حادث کے لیے ممکن ہونا لازم ہے اور ممکن کے لیے کسی مَرُج کی ضرورت ہے؛ کیوں کہ ممکن وہ ہے جس کا

وجود عدم مساوی ہو۔ یعنی نہ اُس کے لیے وجود ہونا ضروری ہے، نہ معدوم ہونا ضروری ہے۔ اور جس کا وجود عدم وجود برابر ہو، تو اُس کے وجود کے لیے کوئی مُرتَجّ ہونا چاہیے، ورنہ ترجیح بلا مُرتَجّ لازم آئے گی اور ترجیح بلا مُرتَجّ باطل ہے۔ پھر اس مُرتَجّ میں گفتگو کی جائے گی کہ وہ ممکن ہے یا کچھ اور ہے؟ اور اگر مُرتَجّ ممکن ہو، تو اُس کے لیے دوسرے مُرتَجّ کی ضرورت ہوگی۔ اور چونکہ تسلسل محال ہے اِس لیے کہیں نہ کہیں سلسلہ ختم کرنا پڑے گا اور یہ ماننا پڑے گا کہ مُرتَجّ ایسی ذات ہے جو ممکن نہیں؛ بلکہ واجب الوجود ہے۔ اِسی واجب الوجود کو ہم صانع اور خالق عالم کہتے ہیں۔

اِس پر ایک سوال یہ ہوگا کہ صانع کے ماننے کے بعد بھی تو ترجیح بلا مُرتَجّ لازم آتی ہے، کیوں کہ صانع نے تمام مخلوقات کو ایک دم سے پیدا نہیں کیا اور ایک حال میں پیدا نہیں کیا۔ بلکہ کسی کو آج پیدا کیا کسی کو آج سے ہزار برس، سو برس پہلے پیدا کیا اور کسی کو بعد میں پیدا کرے گا۔ اور کسی کو حسین بنایا، کسی کو بد شکل، کسی کو مرد، کسی کو عورت، کسی کو امیر، کسی کو غریب، کسی کو عاقل، کسی کو احمق، تو یہاں مُرتَجّ کون ہے؟ زید کو آج کیوں پیدا کیا؟ کل کیوں نہیں کیا تھا؟ اور اُس کو امیر کیوں بنایا؟ عمرو کی طرح غریب کیوں نہ بنایا؟ زید کو عمرو پر کیا ترجیح تھی مثلاً؟۔ اِس سوال کا جواب حکمائے اسلام کے سوا کوئی نہ دے سکا۔ فلاسفہ کی عقلیں یہاں آکر چکر کھانے لگیں۔ حکمائے اسلام نے اِس کا یہ جواب دیا ہے کہ اِن امور میں ارادہ واجب مُرتَجّ ہے۔ اور ارادہ کی خاصیت یہ ہے کہ وہ اپنی ذات سے مُرتَجّ ہے، اُس کے لیے کسی دوسرے مُرتَجّ کی ضرورت نہیں۔ اِس پر حکمائے یونان کی طرف سے اُن کے معتقدوں نے یہ اِشکال وارد کیا ہے کہ بیشک یہ تو ہم نے مان لیا کہ ارادہ کے لیے کسی مُرتَجّ کی ضرورت نہیں، وہ خود اپنی ذات سے مُرتَجّ ہے؛ مگر (اِس پر سوال یہ ہے کہ) یقیناً خدا تعالیٰ کا ارادہ قدیم ہے پھر اِس کی کیا وجہ ہے کہ ارادہ تو قدیم اور مرداد حادث ہو؟ اِس صورت میں تخلف مراد کا ارادہ سے لازم آتا ہے اور یہ محال ہے؟ اِس کا جواب حکمائے اسلام نے ایسا دیا ہے کہ حکمائے یونان کے دانت کھٹے ہو گئے۔ فرمایا کہ صفات واجب اپنی ذات میں قدیم ہیں؛ مگر اِن کا تعلق ممکنات کے ساتھ حادث ہے۔ (اشرف الیجاب: ص ۵۶۸)

یہ وہی بات ہے جس کا تذکرہ ماقبل میں کسی قدر آسان اُسلوب میں آچکا ہے کہ باری تعالیٰ کی صفات اور افعال میں فرق ہے۔ صفات قدیم ہیں اور افعال حادث۔

مراد: یعنی جس کا حادث ہونا ابھی معلوم ہوا۔ کہ وہ خدا تعالیٰ کے افعال کا مصداق ہے اور وہ یہی مخلوقات ہے۔ اِس لیے خدا تعالیٰ کی صفات کے لیے تو وجود اور وجوب ضروری ہے؛ لیکن افعال میں صفات کے مانند ”ضرورت“ اور ”وجوب“ کا احتمال نہیں۔ یہی وہ بیان ہے جس کی طرف اشارہ مولانا محمد قاسم نانوتویؒ نے گزشتہ مضمون میں فرمایا ہے۔ اور کسی قدر وضاحت آگے بھی آرہی ہے۔ درحقیقت یہ گفتگو حرکت سے متعلق ہے اور یہ طبیعیات (Physics) کا ایک بہت بڑا موضوع ہے جسے کتاب تقریر دل پذیر ص ۳۱۸-۳۳۳ میں شرح و بسط کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔

۳: افعال کے احکام وہی ہیں جو حرکت کے ہیں:

علاوہ بریں (طبیعیات کی رو سے اس مسئلے کی وضاحت یہ ہے کہ) ”افعال“ ایک قسم کی حرکت ہوتی ہے اور حرکت میں ہر دم تجد و حدوث رہتا ہے۔ اس میں قدم کا احتمال ہی نہیں جو واجب ہونے کا وہم آئے۔ اور جب واجب نہیں، تو یہی دو صورتیں ہیں کہ یا اختیاری ہوں گے (یا اضطراری)۔ (۱)

الف: اختیاری

۴: علم خداوندی، ارادہ خداوندی - قضا و قدر:-

مگر یہ بھی ظاہر ہے کہ ارادہ کے کاموں میں ارادے سے پہلے اُس کام کو سمجھ لیتے ہیں۔ مکان اگر بناتے ہیں، تو اُس کا نقشہ بنا لیتے ہیں۔ کھانا پکاتے ہیں، تو اُس کا تخمینہ کر لیتے ہیں۔ کپڑا سیتے ہیں، تو اُس کو قطع کر لیتے ہیں۔ اس لیے یہ ضرور (ی) ہے کہ خداوند عالم نے جو کچھ بنایا، یا بنائے گا، اُس کا نقشہ اور اُس کا تخمینہ اور اُس کا کینڈا بالضرور اُس کے پاس ہوگا۔ ورنہ لازم آئے گا کہ اُس کے کاروبار مثل حرکات و سکنات حجر و شجر ہو۔ نعوذ باللہ۔ (کہ جس طرح گٹھلی، ہٹنی، ڈھیلے پتھر کو کہیں پھینک دیجیے تو چلا جائے، ہوا کے زور سے شاخیں جھومنے لگیں۔ سب صورتوں میں ان کے پلنے گرنے کی اس قسری حرکت میں نہ ان کے ارادے کو کوئی دخل، نہ پھینکنے والے کے کسی مقصد، پلان اور نتیجہ سے غرض)۔ ارادے سے پہلے نقشہ طے ہونا اور اسباب کی دخل اندازی:

اس صورت میں بعض اسباب کا بعض کاموں میں دخل ہونا، ایسا ہوگا جیسا

(۱) تو سین صرف اطمینان کے لیے بڑھایا گیا ہے، ورنہ یہ فقرہ ناکمل نہیں ہے؛ کیوں کہ عبارت کا تسلسل اس دوسری

”شق“ یا اضطراری کے ساتھ تقریباً دو صفحے کے بعد قائم ہے۔ (۰)

باوجود تیار کی نقشہ مکان، معمار اور مزدور وغیرہ کا اُس مکان کی تیاری میں دخیل ہونا۔
 یا جیسے کھانا پکانے میں۔ باوجود تین مقدار و کیفیت لذات۔ آگ وغیرہ اشیاء کا دخیل ہونا۔
 بل کہ غور کیجیے، تو جو جو اشیاء کسی کام میں دخیل معلوم ہوتی ہیں، سارے عالم کی
 نسبت وہ بھی منجملہ اجزائے نقشہ عالم ہوں گی۔ اگرچہ بہ نسبت قدر مقصود (مقصود کا لحاظ
 کرتے ہوئے اسباب) خارج (شمار) ہو۔ اسی کو اہل اسلام ”تقدیر“ کہتے ہیں۔ لغت
 عرب میں تقدیر بمعنی اندازہ ہے اور اس وقت وجہ تسمیہ ظاہر ہے۔

۵: بھلائی۔ برائی، جنت۔ دوزخ:

اس صورت میں بھلائی، برائی، جنت، دوزخ اگر ہوں اور پھر جنت میں بھلوں کا
 جانا اور دوزخ میں بروں کا جانا، ایسا ہوگا جیسا مکان کا دالان اور پاخانہ (بیت الخلا) اور
 راحت و آرام کے لیے یہاں (دالان میں) آنا اور پاخانہ پیشاب کے لیے وہاں (بیت
 الخلا میں) جانا۔ جیسے یہاں اگر پاخانہ (بیت الخلا) کے زبان ہو اور وہ شکایت کرے کہ
 میرا کیا قصور ہے جو ہر روز مجھ میں پاخانہ ڈالا جاتا ہے؟ اور دالان نے کیا انعام کا کام
 کیا ہے جو اُس میں یہ فرش و فرش و شیشہ و آلات اور جھاڑ، فانوس اور عطر و خوشبو ہے؟ تو
 اس کا یہی جواب ہوگا (کہ) تو اسی کے لائق ہے اور تجھ کو اسی کے لئے بنایا ہے اور وہ
 (دالان) اُسی کے قابل ہے اور اُس کو اُسی لیے بنایا گیا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس، ناپاکی مثل
 پاخانہ و پیشاب، اگر یہ شکایت کریں کہ ہم نے کیا قصور کیا کہ جو پاخانہ (بیت الخلا) ہی میں
 ڈالے جاتے ہیں، کبھی دالان نصیب نہیں ہوتا؟ اور عطر، خوشبو وغیرہ نے کیا انعام کا کام کیا
 ہے جو ہمیشہ دالان ہی میں رہتے ہیں اور کبھی پاخانہ (بیت الخلا) میں اُن کو نہیں بھیجا جاتا؟ تو
 اس کا جواب بھی یہی ہوگا (کہ) تو اسی لائق ہے اور تجھ کو اسی لئے بنایا گیا ہے اور دالان اسی

کے قابل ہے اور اُس کو اسی لیے بنایا گیا ہے)۔ ایسے ہی اگر دوزخ اس کی شکایت کرے کہ میں نے کیا قصور کیا ہے اور جنت نے کیا انعام کا کام کیا ہے؟ یا برائی یہ شکایت کرے کہ میں نے کیا قصور کیا ہے جو میرے لیے سوائے دوزخ اور برے لوگوں کے کچھ نہیں؟ اور بھلائی نے کیا انعام کا کام کیا جو ہمیشہ اچھے آدمی اور جنت ہی اُس کے لیے ہے؟ یا برے آدمی یہ شکایت کریں کہ ہم اگر برے ہیں تو تقدیر کی برائی ہے، ہمارا کیا قصور ہے؟ اور اچھے آدمی اگر اچھے ہیں تو تقدیر کی بھلائی ہے، اُن کا کیا زور؟ تو یہاں بھی یہی جواب ہوگا کہ تم اسی لائق ہو اور تم کو اسی لیے بنایا ہے اور وہ اُسی قابل ہیں اور اُن کو اُسی لیے بنایا ہے۔

القصة! اگر بنی آدم اپنے وجود اور کمالات وجود کو مثل (حیات)، علم ارادہ قدرت (مشیت، تکوین) وغیرہ خدا کی طرف سے مستعار سمجھتا ہے، جیسا ہم نے بوجہ اتم سمجھا دیا ہے (۱) تب تو یہ جواب ہے کہ ادھر ہم مالک اور ہم کو اختیار، ادھر تم کو اسی لیے بنایا اور تم اسی قابل ہو، جس کا نتیجہ ہوگا بندہ سرِ رضا و تسلیم خم کرے اور چون و چرا کچھ نہ کرے۔

ب: اضطراری

۷: افعال خداوندی کا اضطراری ہونا باطل ہے:

”افعال“ ایک قسم کی حرکت ہیں اور حرکت کی دو قسمیں ہیں: اختیاری یا اضطراری (اختیاری کا بیان ہو چکا کہ اُن میں قسر اور جبر نہیں ہو سکتا۔ اور اسی کے ضمن میں تقدیر کی گفتگو بھی ہو گئی کہ تقدیر نام ہے تجویز خداوندی کا۔ رہی حرکت اضطراری، تو مخلوقات کے لیے تو یہ حرکت ثابت ہے؛ مگر (خدا تعالیٰ کے لیے حرکت و افعال کا اضطراری ہونا باطل ہے۔ افعال کے) اضطراری ہونے کا بطلان تو بایں وجہ ظاہر ہو گیا کہ اضطرار مجبوری کو کہتے

(۱) ملاحظہ ہو۔ رکن اول وجود باری تعالیٰ ۲۶ صفحہ قبل۔ (۲) مزید وضاحت کے لیے دیکھئے: تقریر دل پذیر ص ۲۰۲، ۲۰۳

ہیں۔ سو خدا تعالیٰ اگر مجبور ہوگا، تو (تو کوئی جابر بھی ہوگا اور خدا تعالیٰ کے علاوہ دوسری چیز 'عالم' ہے، تو) سوائے عالم اور کون ہے (جس کو جابر کہا جاسکے۔)؟ اگر (خدا مجبور) ہوگا، تو عالم ہی میں سے کسی کا مجبور ہوگا۔ اور ظاہر ہے کہ یہ بات ظاہر البطلان ہے کہ اختیار و قدرت مخلوقات، ہو تو خدا کا دیا ہوا (۱) اور پھر خدا ہی اُن کے سامنے مجبور ہو جائے؟ (یہ تو گویا فاعل کو مفعول بنانا ہوا) (۲) اس لیے کہ اس صورت میں اور اللہ تعالیٰ کو مخلوقات سے مستفید کہنا پڑے گا۔ کیوں کہ جب خدا تعالیٰ مخلوقات کے سامنے مجبور ہوگا، تو یہ معنی ہوں گے کہ اُس کے افعال مخلوقات کی قدرت سے اس طرح صادر ہوتے ہیں جیسے کشتی میں بیٹھنے والوں کا (مثلاً دریا سے) پار ہو جانا کشتی کے پار ہو جانے کی بدولت ہوتا ہے۔ مگر ظاہر ہے کہ (یہ تصور خدا تعالیٰ کی حرکات و افعال کے لیے محال ہے، کیوں کہ) اس صورت میں جیسے کشتی نشین حرکت میں خود کشتی سے مستفید ہوتے ہیں، ایسے ہی اس وقت خدا تعالیٰ (اپنے حرکات و افعال میں) بندوں سے مستفید ہوگا؛ حالاں کہ خوب طرح یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اختیار و قدرت وغیرہ صفات کمال میں بندہ خدا تعالیٰ سے مستفید ہے۔

۸: مخلوقیت کے لیے حادث ہونا لازم ہے:

اس تقریر سے یہ بات بھی اہل عقل کو معلوم ہو گئی ہوگی کہ عالم سارا کا سارا حادث ہے۔ اس میں سے ایک چیز بھی قدیم نہیں۔ (۳) اگر ایک چیز بھی قدیم ہوگی، تو اُسی چیز کی

(۱) جیسا کہ عالم کا عارضی اور مستعار ہونا اور کسی اصلی اور مستعار منہ کا فیض ہونا سارے کی ابتدا میں ثابت ہو چکا ہے، اس لیے مخلوقات تو خود اپنے وجود تک میں خدا کے محتاج ہیں۔

(۲) نیز ملاحظہ ہو ”تقریر دل پذیر“ ص: ۴۱، ۴۲، ۶۱، ۶۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۶۵، ۱۷۲۔

(۳) ابتداء رسالہ میں یہ ثابت کیا گیا تھا کہ مخلوقیت کے لیے مقصودیت لازم ہے، تخلیق بلا غرض اور بے مقصد نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح اب یہاں، یہ ثابت ہوا کہ مخلوقیت کے لیے حادث ہونا بھی لازم ہے۔

نسبت یہ کہنا پڑے گا کہ یہ چیز مخلوق نہیں۔ اور جب مخلوق نہ ہوگی تو دوسرا خدا اور نکلے گا۔ جس کے ابطال کے لیے بعد ملاحظہ تقریرات گزشتہ اور کسی دلیل کی ضرورت نہیں۔

قدیم ہونے اور مخلوق ہونے میں کلی منافات ہے:

وجہ اس بات کی۔ کہ کوئی چیز قدیم ہوگی تو پھر مخلوق نہ ہوگی۔ یہ ہے کہ خلق یعنی پیدا کرنا ایک فعل ہے، بل کہ سب میں پہلا فعل ہے۔ اور خدا کے افعال سب اختیاری ہیں؛ اور اگر خدا نحوستہ اختیاری نہ ہوں، اضطرابی ہوں، تب بھی ایک اختیار ماننا پڑے گا۔

اضطراب کی ماہیت:

کیوں کہ اضطراب کے تو معنی ہی یہ ہیں کہ کسی صاحب اختیار کے سامنے مجبور ہو جائے۔

غرض ہر فعل میں اپنا یا کسی بے گانہ کا اختیار ماننا پڑے گا۔ اور ظاہر ہے کہ ایجاد کا اختیار انہی چیزوں میں متصور ہے جو اپنے وجود سے پہلے معدوم ہوں۔

اختیارِ ایجاد کی ماہیت:

کیوں کہ ”اختیارِ ایجاد“ اس کا نام ہے کہ معدومات کو چاہے معدوم رکھے، چاہے موجود کر دے۔

اختیارِ افناء کی ماہیت:

جیسا کہ ”اختیارِ افناء“ (فنا کر دینے کا اختیار) اس کا نام ہے کہ چاہے موجود رکھے، چاہے معدوم کر دے۔

امر سوم:

خدا تعالیٰ کا واجب الطاعت ہونا

(من جملہ امور ہشت گانہ)

- عالم کا وجود و کمالات خدا تعالیٰ کی طرف سے مستعار ہونے کے اثرات:
- الف: مخلوقات کے افعال اختیاری خداوند عالم کے اختیار سے ہوتے ہیں۔
- ب: وجود مخلوقات ملک مخلوقات نہیں، ملک خالق کائنات ہے۔
- اصول استعارہ:
- عطا و سلب اور نفع و ضرر کا مالک اور محبوب برحق خدا تعالیٰ ہی ہے۔
- شرک ظلم عظیم ہے اور مشرک عتاب کبیر کا مستحق ہے۔
- حکم ربانی میں انبیاء اور علماء کی اطاعت شرک نہیں۔

(۳)

خدا تعالیٰ کا واجب الاطاعت ہونا

۱: عالم کا وجود اور اُس کے اوصاف مستعار ہیں: (۱)

سوا گر موجوداتِ عالم کو خدا کا مخلوق کہیں گے اور خدا تعالیٰ کو اُن کے پیدا کرنے میں صاحب اختیار سمجھیں گے، تو بالضرور ہر شے کے وجود سے پہلے اُس کو معدوم کہنا پڑے گا؛ لیکن جب یہ بات مسلم ہو چکی (ہر شے اپنے وجود سے پہلے معدوم ہے)، تو اب اور سنیے! کہ: جب وجود و کمالاتِ وجودِ عالم سب خداوندِ عالم کی طرف سے مستعار ہوئے، تو دو باتیں واجب التسلیم ہوئیں۔ اول تو یہ کہ:

الف: مخلوقات کے افعالِ اختیاری قدرتِ خداوندی کے تحت

- معزز لہ اور فطرت پرستوں کا رد:-

مخلوقات کے افعالِ اختیاری خداوندِ عالم کے اختیار سے ہوتے ہیں؛ کیوں کہ جیسے آئینہ کے نور سے۔ در صورتِ تے کہ عکس آفتاب و ماہتاب و نورِ آفتاب و ماہتاب اُس (آئینہ) میں آیا ہوا ہو۔ اگر درود یوار منور ہوتے ہیں، تو وہ آفتاب و ماہتاب ہی سے منور ہوتے ہیں۔ ایسے ہی در صورتِ تے کہ زور و قدرتِ مخلوقات، خدا کے زور و قدرت سے مستعار ہوئے، تو جو کام اُن (مخلوقات) کے اختیار و قدرت سے ہوگا، وہ خدا ہی کے اختیار و قدرت سے ہوگا، کیوں کہ اُن (مخلوقات) کا اختیار و قدرت خدا ہی کے اختیار و قدرت سے مستعار ہے۔

(۱) یہ اصولِ استعارہ ہے جس کی وضاحت کے لیے ملاحظہ فرمائیے ص ۴۰، ۵۰، ۱۰۴، ۱۲۴۔

ب: وجوہ مخلوقات ملک خالق کائنات ہے:

دوسرے یہ بات بھی ماننی ہوگی کہ عالم کا نفع و ضرر خداوند عالم کے ہاتھ ہے۔ وجہ اس کی مطلوب ہے تو سنئے! دھوپ جس قدر آفتاب کے قبضہ و قدرت میں ہے، اُس قدر زمین کے قبضہ و قدرت میں نہیں، اگرچہ زمین سے متصل اور آفتاب سے منفصل ہے۔ (زمین و آفتاب سے اتصال و انفصال کا حال یہ ہے کہ) زمین سے اس قدر نزدیک کہ اس سے زیادہ اور کیا ہوگا! آفتاب سے اس قدر دور کہ لاکھوں کوس کہئے تو بجا ہے! مگر ٹس پر (باوجود اس کے) آفتاب آتا ہے، تو دھوپ آتی ہے۔ اور جاتا ہے، تو ساتھ جاتی ہے۔ پر زمین سے یہ نہیں ہو سکتا کہ دھوپ کو چھین کر رکھ لے، آفتاب کو اکیلا جانے دے۔ وجہ اس کی بجز اس کے اور کیا ہے کہ نورِ زمین آفتاب سے مستعار ہے۔

مگر یہ (کہ نورِ زمین آفتاب سے جب مستعار) ہے، تو وجوہ مخلوقات اور کمالاتِ مخلوقات بھی خدا کے وجود اور کمالات سے مستعار ہیں (۲) اس لیے ایسے ہی (آفتاب اور نورِ زمین کے مانند) خداوندِ عالم اور وجوہ مخلوقات کو بھی سمجھئے۔ وجوہ مخلوقات کو مخلوقات سے متصل اور خدا اُس سے وراءِ الورا؛ مگر پھر بھی جس قدر اختیار اور قبضہ خدا کا اُس وجود پر ہے، اُس قدر مخلوقات کا قبضہ اُس (وجود) پر نہیں۔ ان آثار سے ظاہر ہے کہ وجوہ مخلوقات ملکِ مخلوقات نہیں، ملکِ خالق کائنات ہے۔

(۱) کہ عالم کی تمام موجودات اپنے وجود سے پہلے معدوم تھیں اور یہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ خدا تعالیٰ کے فیض سے تمام عالم وجود میں آیا۔

(۲) جیسا کہ گزشتہ بیان میں ثابت ہو چکا ہے۔

اصول استعارہ:

کیوں کہ (مستعارشی کا قاعدہ یہ ہے کہ مثلاً) لباس مستعار، (استعارہ کے طور پر لینے والے یعنی) مستعیر کے بدن سے متصل ہوتا ہے؛ مگر بوجہ اختیارِ داد و ستد مُعیر (داد و سخاوت کا اختیار رکھنے کی وجہ سے استعارہ دینے والے) کی ملک سمجھا جاتا ہے، گو اُس کے بدن سے متصل نہیں۔

اصول استعارہ کا اطلاق ”وجود“ پر:

ایسے ہی بوجہ اختیارِ داد و ستد، وجود کائنات کو ملک خدا سمجھئے، اُس کا دینا لینا۔ جس کو عطا و سلب اور نفع و ضرر بھی کہتے ہیں۔ وہ دونوں اُسی کے ہاتھ میں ہیں۔

۱۰: عطا و سلب اور نفع و ضرر کا مالک نیز محبوب برحق خدا تعالیٰ ہی ہے:

ادھر علاوہ نفع و ضرر، بایں وجہ۔ کہ ساری خوبیاں اُس (خدا) کے لیے مُسلم ہو چکیں اور سوا اُس کے جس کسی میں کوئی بھلائی ہے، تو اُسی کا پرتو ہے۔ یہ بھی تسلیم کرنا ضروری ہوگا کہ محبوبیت، اصل میں اُسی کے لیے ہے۔ سوا اُس کے جو کوئی محبوب ہے اُس میں اُسی (خدا) کا پرتو ہے۔

۱۱: ہر قسم کی اطاعت بھی خدا تعالیٰ ہی کے لیے ہے:

یہ بات جب ذہن نشین ہو چکی تو اور سنئے کہ مدارِ کارِ اطاعت فقط ان ہی تین باتوں پر ہے۔ ۱۱: امیدِ نفع و راحت پر، یا ۲: اندیشہ نقصان و تکلیف پر، یا ۳: محبوبیت پر۔

نوکر اپنے آقا کی اطاعت، نوکری (اور اُس کے معاوضہ) کی امید پر کرتا ہے۔ اور رعیت اپنے حاکم کی اطاعت اندیشہ اور خوفِ تکالیف سے کرتی ہے۔ اور عاشق اپنے محبوب کی اطاعت بقاضائے محبت اُس کی محبوبیت کے باعث کرتا ہے۔ جب یہ تینوں

باتیں: (۱- امیدِ نفع و راحت، ۲- اندیشہٴ نقصان و تکلیف، ۳- محبوبیت) اصل میں خدا ہی کے لیے ہونیں، تو ہر قسم کی اطاعت بھی اُسی کے لیے ہونی چاہیے۔

۱۲: شرکِ ظلمِ عظیم ہے اور شرکِ عتابِ کبیر کا مستحق:

اور کسی کو اس کا شریک کیجیے، تو پھر ایسا قصہ ہے کہ نوکر تو کسی کا ہو، اور خدمت کسی کی کرے۔ رعیت کسی کی ہو اور حاکم کسی کو سمجھے۔ معشوق کوئی ہو اور یاد کسی کو کرے۔ اور ظاہر ہے کہ:

☆ ایسے نوکر لائقِ ضبطی تنخواہ اور ایسی رعیت قابلِ سزائے بغاوت اور ایسے عاشق دھکے دیے جانے کے لائق ہوتے ہیں، انعام و اکرام تو درکنار۔

☆ پھر اس پر اگر وہ غیر۔ جس کی اطاعت میں نوکر سرگرم ہو اور اس وجہ سے آقا کی خدمت چھوڑ بیٹھے۔ خود اُس (نوکُر) کے آقا ہی کا غلام ہو۔ اور وہ شخص۔ جس کو رعیت کا آدمی اپنا حاکم سمجھتا ہے۔ خود اُس بادشاہ ہی کا ماتحت ہو۔ اور وہ شخص۔ جس کو، معشوق کو چھوڑ کر، یاد کرتا ہے۔ خود اُس کے معشوق سے ایسی نسبت رکھتا ہو جیسے آفتاب سے اس کا وہ عکس۔ جو کسی خراب آئینہ میں ہوتا ہے۔ تو ایسی صورتوں میں وہ عتابِ اوّل (جو اپنے آقا، حاکم، معشوق کے علاوہ کسی غیر کی خدمت کرنے، حاکم سمجھنے اور یاد کرنے میں ہونا چاہیے) اور بھی بڑھ جاتا ہے؛ کیوں کہ ان صورتوں میں احتمالِ ہمسری و زیادتی غیر ہو ہی نہیں سکتا جو اس دعا (یعنی غیر کی طرفِ التفات یا شرک) کے لیے کوئی بہانہ ہو۔ (کیوں کہ وہ غیر، تو خود ہی آقا کا غلام، بادشاہ کا ماتحت اور معشوق کے مقابلے میں خراب آئینہ کے عکس سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا)

۱۳: حکم ربانی میں انبیاء اور علما کی اطاعت شرک نہیں:

باجملہ اطاعت بجز خداوند عالم اور کسی کی جائز نہیں۔ ہاں جیسے حکام ماتحت کی اطاعت۔ بشرطیکہ وہ اپنے بادشاہ کے ماتحت ہو کر حکمرانی کریں۔ آثارِ بغاوت نمایاں نہ ہوں۔ عین بادشاہ کی اطاعت ہے۔ اس لیے کہ حکام ماتحت کے احکام بادشاہ ہی کے احکام ہوتے ہیں۔ ایسے ہی انبیاء اور علما کی اطاعت۔ بشرطیکہ علما بمقتضائے منصب نیابت، حکم ربانی کریں۔ خدا ہی کی اطاعت ہے۔ اور اُن کے احکام عین خدا ہی کے احکام ہیں۔

فرماں برداری، عبادت و بندگی کب کہلائے گی؟:

اس تقریر کے بعد یہ گزارش ہے کہ اطاعت یعنی فرماں برداری۔ بشرطیکہ اپنے حاکم اور فرماں روا کو نفع و ضرر کا مالک حقیقی اور محاسن اور محامد کا منبع تحقیقی سمجھے۔ عبادت اور بندگی ہے۔ اور جو یہ بات نہ ہو یعنی اس کو مالک نفع و ضرر بطور مذکور اور منبع محامد و محاسن بطرز مشارالیه نہ سمجھے تو عبادت نہیں؛ کیوں کہ پھر وہ اطاعت، حقیقت میں اُس کی نہیں ہوتی جس کی اطاعت کرتا ہے۔

آخر اگر کوئی حاکم معزول ہو جائے پھر اُس کی اطاعت کون کرتا ہے، علیٰ ہذا القیاس، اگر محاسن و محامد کسی شخص میں نہ رہیں، تو پھر اُس کا عاشق اور خریدار کون بنتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ خداوند عالم سے یہ باتیں اوروں کی طرح نہیں جدا ہو سکتیں جو (اُسے معزول ہونے کی نوبت آئے اور نفع و ضرر کا وہ مالک نہ رہ جائے، پھر) یوں کہا جائے کہ جس میں ملکیتِ نفع و ضرر اصلی ہے وہی معبود ہے، خدا (معبود) نہیں۔ اور جس میں یہ محاسن اصلی ہیں وہی محبوب ہے۔ خدا (محبوب نہیں۔ اور اس لحاظ سے خدا کے احکام کی اطاعت بھی لازم) نہیں۔ (۱)

(۱) یہ اعتقاد کہ خدا نے کائنات بنا کر اُس میں چند قوانین رکھ دیے اور کائنات کو اُن قوانین کے حوالے کر کے خود =

مالکِ نفع و ضرر اور منبعِ محاسن سمجھنے کا اصل تعلق اعتقاد سے ہے:

مگر چوں کہ اطاعت مطیع کی ذلت اور مطاع کی عزت کو متضمن ہے، تو وہ اعزاز جس میں کسی کو بذاتِ خود مستحق سمجھ لیا جائے، یعنی اُس کو مالکِ نفع و ضرر اور منبعِ محاسن سمجھا جائے۔ اگر چہ از قسمِ اطاعت یعنی امتثالِ امر و نہی نہ ہو۔ وہ بھی من جملہ عبادت ہوگا۔

= بے دخل ہو گیا۔ اب اس کائنات کا نظم و انصرام قوانینِ فطرت کے سہارے خود بخود رواں دواں ہے، یہ تصور ”خدا پرستی“ یا deism کہلاتا ہے۔ اٹھارہویں صدی میں مغرب میں اس تصور کو فروغ حاصل ہوا جس کے تحت یہ عقیدہ پیدا ہوا کہ خدا کا فعل اُس کا ذاتی نہیں۔ ایک تصور وہ تھا کہ خدا کا وجود ہی نہیں۔ وہ تو کھلی دہریت تھی؛ لیکن یہ شرک زدہ دہریت ہے۔ حضرت تھانویؒ فرماتے ہیں: ”ایک قسم کی دہریت یہ بھی ہے کہ خدا تعالیٰ کو تو مانے اور اس کی قدرت و مشیت کو قائل نہ مانے۔۔۔۔۔ یہ لوگ (جنہیں مغرب میں خدا پرست کہا جاتا ہے) کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ کا کام اتنا ہے کہ اسباب کو پیدا کر دیا۔ اب اسباب سے مسببات اور علل سے معلولات کا وجود خود بخود ہوتا رہے گا۔ نعوذ باللہ اس تاثر و تاثیر میں حق تعالیٰ کا کچھ بھی اختیار نہیں۔ وہ اسباب سے مسبب کو مختلف نہیں کر سکتے۔“ (خیر الحیات و خیر المات ص ۵)۔ اشرف الجواب ص ۲۹۷ مکتبہ تھانوی دیوبند ۱۹۹۰ء) اب ان ”خدا پرستوں“ کا یہ خیال ہے کہ ہر طرح کے محاسن و محامد، محبت، ملکیت، نفع و ضرر فطرت اور اُس کے قوانین سے وابستہ ہیں۔ قوانینِ فطرت کے پرستار اہل سائنس جو اپنے زعم میں خدا کے قائل ہیں، وہ بھی اسباب کے موثر بالذات ہونے کے قائل ہیں۔ اسی بنا پر حضرت تھانویؒ فرماتے ہیں کہ اُن کا عقیدہ شرک تک پہنچتا ہے۔ (ملفوظات جلد ۱۹ ص ۱۴، ۱۵) حضرت مولانا نانوتویؒ کی مذکورۃ الصدر صراحت کی کُلّی اور اطلاقی نوعیت و حیثیت کو ملحوظِ خاطر رکھا جائے، تو اٹھارہویں صدی عیسوی سے چلی آ رہی اس دہریت زدہ خدا پرستی پر تنقید کا کلیہ اور اصول ہاتھ آ جاتا ہے۔ پے لی (William Paley ۱۷۴۳-۱۸۰۵) ”فطری دینیات“ (Natural theology) روسکی خدا پرستی سے متعلق تفصیلات کا مطالعہ مذکورہ خیال کی تائید کرتا ہے۔ اس کے علاوہ انٹرنیٹ پر ۲۱ ویں صدی کا یہ تازہ مضمون بھی ملاحظہ کیا جاسکتا ہے:-

Why deism fails as a philosophical paradigm of the universe: by Rich Deem
/browse/deism wwwdistancey.com Deism/by branch.doctrine contact
(evidence for God from science) اور اسی تناظر میں حضرت نانوتویؒ کا آگے کا بیان ملاحظہ فرمائیے۔

خدا تعالیٰ کو نفع و ضرر کا مالک اور جملہ محاسن کا اصل منبع اعتقاد کرنے کے اثرات

بقا و فناء میں بندے کا خدا کی طرف محتاج ہونے کا اصولی اثر:
☆ خدا کی طرف روئے نیاز اور تفویض کا دائمی اور ضروری ہونا
☆ خدا کی عظمت و کبریائی کا استحضار اور اپنی حقارت و بے ثباتی پر نظر کا ضروری ہونا

خدا تعالیٰ کو نفع و ضرر کا مالک اور جملہ محاسن کی اصل منبع اعتقاد کرنے کے اثرات

اصول موضوعہ:

علیٰ ہذا القیاس، اس اعتقاد کے ساتھ کہ خدا تعالیٰ ہمارے نفع و ضرر کا مالک و مختار ہے، اور تمام محاسن کی اصل اور منبع ہے، جو نئے اعمال کو اس (اعتقاد) سے ایسی نسبت ہو جیسی ہماری روح (۱) کے ساتھ بدن اور اس کے قوائے مختلفہ کو (۲) جیسے قوت باصرہ اور قوت

(۱) یہاں روح سے مراد وہ نہیں ہے جس کے متعلق قرآن میں قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وارد ہوا ہے، اور نہ ہی وہ روح مراد ہے جو مجرد عن المادہ ہوتی ہے جس سے صوفیائے کرام بحث کرتے ہیں؛ بلکہ مراد روح طبی ہے، یعنی وہ لطیف و بخاری جسم ہے جو لطیف اخلاط سے پیدا ہوتا ہے جس طرح کثیف اخلاط سے اعضاء پیدا ہوتے ہیں۔ یہ لطیف اجزاء چوں کہ ہوائی شکل کے ہوتے ہیں، اس لیے امام محمد قاسم نانوتویؒ اسے روح ہوائی کے نام سے ذکر کرتے ہیں۔

(۲) قوی قوت کی جمع ہے۔ اعضاء میں اثر کرنے کی صفت یا عمل کے سرچشمے کو قوت کہا جاتا ہے۔ کوئی فعل بغیر قوت کی موجودگی کے انجام نہیں پاسکتا۔ قوت کی تین قسمیں ہیں۔ الف: قوت نفسانیہ۔ ب: قوت حیوانیہ۔ ج: قوت طبعیہ۔

قوت نفسانیہ: وہ قوت ہے جس سے تمام اعضاء میں حس و حرکت پیدا ہوتی ہے اور جن اعضاء میں یہ قوت پائی جاتی ہے وہ اعضاء نفسانیہ کہلاتے ہیں، مثلاً دماغ، اعصاب، اعضاء حواس۔ قوت نفسانیہ کی دو قسمیں ہیں۔ ☆: قوت محرکہ۔ ☆: قوت مدرکہ۔ قوائے مدرکہ کی دس قسمیں ہیں۔ پانچ ظاہری جنہیں حواس خمسہ ظاہرہ کہتے ہیں (یہی قوائے مدرکہ ظاہرہ کہلاتے ہیں، وہ یہ ہیں: آنکھ، کان، ناک، زبان اور جلد یعنی ا: قوت باصرہ۔ ۲: قوت سامعہ۔ ۳: قوت شامہ۔ ۴: قوت ذائقہ۔ ۵: قوت لامسہ۔ پانچ باطنی جنہیں حواس خمسہ باطنہ کہتے ہیں یہی قوائے مدرکہ باطنہ کہلاتے ہیں، وہ یہ ہیں۔ ۱: جس مشترک۔ ۲: خیال۔ ۳: متصرفہ۔ ۴: واہمہ۔ ۵: حافظہ۔

سامعہ کو مثلاً بدن کے اعضائے مختلفہ یعنی آنکھ، کان کے ساتھ۔ (۳) تو وہ اعمال بھی من جملہ عبادات شمار کیے جائیں گے۔

ہاں! اتنا فرق ہوگا جتنا روح اور بدن اور قوت باصرہ اور آنکھ میں فرق ہے۔ یعنی جیسے روح ہماری اصلی حقیقت ہے اور عالم اجسام میں بدن اُس کا قائم مقام ہے۔ قوت باصرہ البصار (دیکھنے کے عمل) میں اصل ہے اور آنکھ عالم اجسام میں اُس کی خلیفہ۔ ایسے ہی اصل عبادت وہ اعتقادِ دلی ہوگا اور وہ اعمال عالم اعمال میں اُس (اعتقادِ دلی) کے خلیفہ۔

سو جیسے قوت باصرہ کا خلیفہ آنکھ ہی ہوتی ہے، کان نہیں ہوتا۔ اور آنکھ قوت باصرہ ہی کا خلیفہ ہوتی ہے، قوت سامعہ کا خلیفہ نہیں ہوتی۔ ایسے ہی اعتقادِ مذکور (اعتقادِ دلی تو اصل ہوگا اور اُس) کا خلیفہ وہی اعمال ہوں گے جن کو وہ نسبت (اعتقاد کے قائم مقامی کی) حاصل ہو، اور (دیگر) اعمال نہ ہوں گے۔ اور وہ اعمال بھی اُسی (خاص) اعتقاد کا خلیفہ سمجھے جائیں گے اور (دیگر) اعتقاد کے خلیفہ نہ ہوں گے۔

سو جیسے بدنِ انسانی کو دیکھ کر سارے معاملاتِ جسمانی انسان ہی کے مناسب کیے جاتے ہیں، گو اُس کے پردے میں روحِ خنزیر ہی کیوں نہ ہو۔ اور جسم، خنزیر ہو، تو سارے معاملاتِ جسمانی روحِ خنزیر ہی کے مناسب کیے جائیں گے، گو اُس کے پردے

(۳) الف: قوت باصرہ کا کام رنگ، روشنی اور اشکال کا ادراک کرنا ہے۔ جس علم میں قوت باصرہ اور اُس کے آلات و افعال سے بحث کی جاتی ہے، اُس کو علم المناظر (Ophthalmology) کہا جاتا ہے۔ عین: آنکھ قوت باصرہ کا آلہ ہے۔ بینائی کا عمل نور کے وجود پر منحصر ہے، اسی مناسبت سے اُن اعصاب کو جو روشنی کا ادراک، احساس کرتے ہیں ”عصب النور“ کہا جاتا ہے۔ اور جس مقام پر یہ اعصاب ملتے ہیں، اُس مقام کو مجمع النور کہا جاتا ہے۔ آنکھ کا کرہ (کرۃ العین) چند عصبی عروق اور باطنی جھلیوں سے بنتا ہے جن کو طبقات العین کہتے ہیں۔ ب: قوت سامعہ کا کام آوازوں کا ادراک ہے اور اُس کا آلہ کان (اُذُن) ہے۔ اِس عضو سے توجہ جاتِ صوتیہ کا احساس ہوتا ہے۔

میں روح انسانی ہی کیوں نہ ہو۔ ایسے ہی سجدہ وغیرہ اعمال کو جن کو اعتقادِ مذکور (اعتقادِ دلی) کے ساتھ نسبتِ مذکور (یعنی اعتقاد کے قائم مقامی کی نسبت) حاصل ہو، عبادت ہی کہیں گے، اگرچہ اُس شخص کی نسبت جس کو سجدہ کرتا ہے اعتقادِ مذکور (اعتقادِ دلی) حاصل نہ ہو۔

بقا اور فرائض بندے کا خدا کی طرف محتاجگی کا اصولی اقتضا:

اس مثال کی تمہید کے بعد یہ گزارش ہے کہ جو شخص خدا کو مالکِ نفع و ضرر سمجھے گا اور اپنے حدوث و بقا یعنی پیدائش اور دوام میں ایسی طرح اُس کی احتیاج کو معلوم کر لے گا جیسے دھوپ کو اپنے حدوث و بقا میں آفتاب کی ہر دم حاجت ہے:

خدا کی طرف دائمی روئے نیاز اور تقویض:

تو بالضرور اُس کو ہر دم خدا کی طرف روئے نیاز ہوگی۔ اور اپنی قدرت کو اُس کی قدرت سے مستعار سمجھ کر اُسی کے کاموں کے لیے روکے رکھے گا۔

خدا کی عظمت و کبریائی کا استحضار اور اپنی حقارت و بے ثباتی پر نظر:

سو اس کے اس خیال کو یہ بھی لازم ہے کہ جیسے نورِ مستعار قطعاتِ زمین (زمین کے مختلف ٹکروں پر پھیلنے والا نور) آفتاب کے نور کا ایک ٹکرا ہے۔ اُس کا پورا نور اس میں نہیں آیا اور اس وجہ سے اُس (آفتاب) کی بڑائی، اور اس (زمین) پر پھیلنے والی (دھوپ) کی چھوٹائی لازم ہے۔ ایسے ہی اپنی ہستی کو (جو اُس وجودِ لا محدود کا ایک پر تو ہے) ایک حصہ حقیر سمجھے، اور خدا کے وجود کو عظیم الشان خیال کرے۔

ادھر جیسے بوجہِ علیت آفتاب کا علو مراتب اور زمین کے نور کے مرتبہ میں کمی لازم ہے، ایسے ہی خدا کے علو مراتب اور اپنی پستی مرتبہ کا اعتقاد اور اقرار ضروری ہے، مگر روئے نیاز قلبی کا ادھر ہونا دل کی بات ہے۔

خدا کی طرف محتاجی کا اقتضا (اسرارِ عبادات)

۱- نماز

۲- زکوٰۃ

۳- صوم

۴- حج

۱۔ نماز

استقبالِ قبلہ:

احوالِ جسمانی میں اس کا قائم مقام اگر ہو سکتا ہے، تو اُس جہت کا استقبال ہو سکتا ہے جو بمنزلہ آئینہ۔ کہ بعض اوقات تجلی گاہِ آفتاب بن جاتا ہے۔ عالمِ اجسام میں خدا کی تجلی گاہ ہو۔ (۱)

ہاتھوں کو باندھ کر کھڑا ہونا:

اور اُس کے کام کے لیے اپنی قدرت کے رو کے رکھنے کے مقابلہ میں اگر ہے، تو اپنے ہاتھوں کو باندھ کر کھڑا ہو جانا ہے جو اس بات کی طرف مشیر ہے کہ خدمت کے لیے استادہ ہیں۔

رکوع:

اور اُس کی عظمت کے لحاظ کے بعد جو اپنے نفس کی تحقیر کی کیفیت اپنے دل پر طاری ہونی چاہیے، عالمِ اجسام میں اُس کے قائم مقام اور اُس کے مقابلہ میں اگر ہے، تو جھک جانا ہے جس کو اصطلاحِ اہل اسلام میں رکوع کہتے ہیں۔

سجدہ:

اور اُس کے علو (بلندی) مراتب کے اعتقاد کے بعد جو اپنی پستی کے خیال کی کیفیت دل میں پیدا ہوتی ہے، اُس کے مقابلہ میں اور اُس کے قائم مقام اس بدن کے

(۱) دیکھئے: مولانا محمد قاسم نانوتویؒ ”قبلہ نما“، مکتبہ دارالعلوم دیوبند۔

احوال و افعال میں اگر ہے، تو یہ ہے کہ اپنا سر اور منہ۔ جو محل عزت سمجھے جاتے ہیں۔ زمین پر رکھے اور ناک اس کی خاکِ آستانہ پر رگڑے۔ اس کو اہل اسلام ”سجدہ“ کہتے ہیں۔ (۱)

افعالِ عبادت خدا کے سوا کسی اور کے لیے بجالانا شرک ہے:

مگر جب ان افعالِ مذکورہ کو ان امورِ قلبیہ کے ساتھ وہ نسبت ہوئی جو بدن کو روح کے ساتھ ہوتی ہے، تو جیسے بدنِ انسانی کو۔ بوجہ نسبتِ مذکورہ (روح کی طرف نسبت کی وجہ سے)۔ انسان کہتے ہیں، ایسے ہی افعالِ مذکورہ (استقبالِ قبلہ، قیام، رکوع، سجدہ) کو بوجہ نسبتِ مذکورہ (احتیاج و نیاز مندی)، عبادت کہنا لازم ہوگا۔ اور سوائے خدا کے اور کسی کے لیے ان افعال کا بجالانا روانہ ہوگا؛ (بلکہ) منجملہ شرک سمجھا جائے گا۔

۲- زکوٰۃ

تمہید:

اب اور سنئے! جب بوجہ اعتقادِ مشارالیه و احوالِ مذکورہ (یعنی اس اعتقاد کے ساتھ کہ خدا تعالیٰ ہمارے نفع و ضرر کا مالک و مختار ہے، اپنی نیاز مندی سے) بندے نے

(۱) حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ فرماتے ہیں: ”غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اجزائے صلوة مقصود بالذات ہیں..... نماز کی ایسی مثال ہے جیسے کوئی محبوب عاشق سے کہے کہ ہم کو دیکھو اور ہم سے باتیں کرو۔ ہر چند کہ دیکھنا اور باتیں کرنا ایک عمل ہے؛ مگر ایسا عمل ہے کہ خود ہی عمل ہے اور خود ہی ثمرہ مقصود ہے اس سے کوئی اور ثمرہ مقصود نہیں..... نماز قیام و قعود و رکوع و سجود و قرأت سے مرکب ہے اور ان ارکان کے ساتھ تسبیح و تقدیس و تکبیر و ذکر بھی لگا ہوا ہے، یہ نماز کے اجزا ہیں۔ اب بتلائیے! اگر نماز فرض نہ ہوتی تو جو چیزیں نماز کے اندر ہیں کیا آپ ان کو نہ ڈھونڈتے یقیناً آپ خود ان کو ڈھونڈتے اور ان کی طلب و تلاش میں عمر ختم کر دیتے۔“ (حکیم الامت: اشرف التفاسیر جلد ۳ ص ۳۵ تا ۳۶)

ثابت کر دکھایا کہ سرِ اِطاعت ہوں، تو منجملہ ملازمانِ بارگاہِ احکم الحاکمین سمجھائے گا۔ اور بایں وجہ کہ اموالِ دنیوی مملوکِ خداوندِ مالکِ الملک ہیں۔ چنانچہ اس کا ثبوت معروض ہو چکا ہے۔ اور پھر وہ اموال کسی نہ کسی قدر بندے کے قبض (قبضہ) و تصرف میں رہتے ہیں، اس لیے بندہ اُن اموال کی نسبت خازنِ و امین سمجھا جائے گا۔ اور اُس کے مصرف میں (مال کے خرچ کرنے میں) تابع فرمانِ خداوندی رہا کرے گا اور جو کچھ خرچ کرے گا، خدا کا مال سمجھ کر حسبِ اجازتِ خداوندی صرف کیا کرے گا۔ خود کھائے گا اور اپنے صرف میں لائے گا، تو خدا کی اجازت سے کھائے گا اور صرف میں لائے گا۔ اور کسی دوسرے کو دے، دلائے گا، تو حسبِ اجازتِ خداوندی دے دلائے گا۔

اسرار و مقاصدِ زکوٰۃ:

مگر خداوندِ کریم کے لطف و رحمت سے یہ بعید ہے کہ خود قابض و امین (بندہ) حاجت مند ہو اور پھر اوروں کو دلوائے۔ علیٰ ہذا القیاس یہ بھی مستبعد ہے کہ ایک شخص کی حفاظت میں خزانہ کثیر موجود ہو اور پھر محتاجوں کو ترسائے اور نہ دلوائے؛ اس لیے یہ بات قرینہٴ حکمت ہے کہ تھوڑے اموال میں سے تو کسی اور کو نہ دلوائیں اور زیادہ ہو، تو اوروں کے لیے حصّہ تجویز کر دیں۔ اس صورت میں اس بندے کا حصّہ مذکور (تجویز کردہ حصّہ) کو دینا اور حسبِ ارشادِ خداوندی صرف کرنا (اور خرچ کرنا) بطورِ نیابت ہوگا۔ یعنی جیسے خادم اگر حسبِ اجازت اپنے آقا کے مال میں سے کسی کو کچھ دیتا ہے، تو وہ آقا کا دیا ہوا سمجھا جاتا ہے اور خادم محض نائبِ داد و دہش ہوتا ہے۔ اس قسم کی عبادت کو اہل اسلام زکوٰۃ کہتے ہیں۔ (۱)

(۱) ”لفظ زکوٰۃ تزکیہ سے نکلا ہے۔ جس کے معنی پاک کرنے کے ہیں اور زکوٰۃ کے معنی پاکی نمود ترقی کے ہیں۔ چوں کہ زکوٰۃ انسان کے لیے بخل و گناہ و عذاب سے پاکی، صفائی و طہارت کی موجب اور ترقی مال و طہارت دل کی باعث ہے، =

یہ دونوں باتیں (نماز اور زکوٰۃ) جن میں سے ایک (نماز) تو کجیج الوجوہ عبادت ہے۔ اور دوسری بات (زکوٰۃ) بوجہ مذکور (حکم کے مطابق تجویز کردہ حصہ دوسرے کو دینا) تو نیابت اور بوجہ فرما برداری عبادت ہے؛ (لیکن دونوں ہی) خدا کے مالک الملک اور احکم الحاکمین ہونے کا ثمرہ ہے جس کے اثبات سے محمد للہ فراغت ہو چکی۔

صوم و حج

تمہید:

اب رہی خدا کی محبوبیت اور اس کی خوبیاں، جس کو جمال سے تعبیر کیجیے تو بجا ہے۔ (جملہ محاسن کی اصل اور منبع ہونے کی وجہ سے) اس کے متعلق بھی دو ہی باتیں ہونی چاہیے:

- ۱: ایک تو خدا کے سوا اور چیزوں سے بے غرضی، کیوں کہ جب غلبہ محبت محبوبان مجازی میں کسی چیز کی پرواہ نہیں رہتی، تو محبوب حقیقی کی محبت میں یہ بات کیوں نہ ہوگی!
- ۲: دوسری اس بے غرضی کے بعد اپنے محبوب یعنی خدا کے شوق میں محو ہو جانا، اور

= لہذا اس فعل کا نام زکوٰۃ ہوا، اسی طرف خدا تعالیٰ قرآن کریم میں اشارہ فرماتا ہے ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾ اور اس فعل کا نام صدقہ اس لیے ہوا کہ یہ فعل صدقہ دینے والے کے ایمان کی تصدیق کرتا ہے اور اس کی قلبی حالت یعنی صدق وصفائی نیت کی یہ علامت ہے۔ (المصالح العقلية: ۱۳۳ تا ۱۳۴) اس سے بخل کا باطنی رذیلہ دور ہو جاتا ہے۔ حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ فرماتے ہیں: ”اور زکوٰۃ بخل کا عیب دور کرنے کے لیے اور متاجروں کی حاجت پوری ہونے کے لیے اور روزہ نفس کو مغلوب کرنے کے لیے“ ہے۔

(حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ۔ ترجمہ مفتی زین الاسلام قاسمی: مآۃ دروس: ایک سواہم سبق ص ۵۴)

پھر بمقتضائے وقت کبھی وجد ہے۔ (۱) کبھی کسی صحراء میں تصور یار میں عرض معروض ہے۔ (۲) کبھی ناصح سے بیزاری (۳) کبھی اخلاص سے جان و مال قربان کرنے کی تیاری (۴) علیٰ ہذا القیاس جو کیفیتیں ہوا کرتی ہیں۔

۳۔ اسرارِ عبادتِ صوم

اسرار و مقاصدِ صوم:

سو پہلی بات (یعنی خدا کے سوا اور چیزوں سے بے غرضی) کے مقابلے میں اور اُس کے قائم مقام تو روزے ہیں، جس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ غلبہٴ محبتِ الہی میں نہ کھانے سے مطلب رہا، نہ پینے کی حاجت، نہ مرد کو عورت سے غرض، نہ عورت کو مرد کا خیال۔ اور جب ان ہی باتوں سے دست برداری ہے تو اور کیا رہ گیا۔ سو ان کے جو کچھ ہے، یا (تو) ان کے حاصل کرنے کے سامان ہیں، جیسے کھیتی، نوکری، تجارت، مزدوری، یا ان کا نتیجہ ہے، جیسا دوائے امراض جو کھانے پینے وغیرہ سے حادث ہوتے ہیں۔ (۵)

(۱) جیسا کہ طواف اور سعی بین الصفا والمروة میں کیفیت ہوتی ہے۔ (۲) جیسا کہ میدانِ عرفات میں حالت ہوتی ہے۔

(۳) جیسا کہ رمی جمرات میں۔ (۴) جیسا کہ قربانی کے جانور کا خریدنا اور اسے نحر کرنا۔

(۵) اہل اسرار و حکم اور اہل معانی نے روزے کے فوائد و حکم بیان کیے ہیں، مثلاً: ”روزے میں ایک خاص بات ایسی ہے جو کسی عبادت میں نہیں۔ وہ یہ ہے کہ چوں کہ روزہ ہونے یا نہ ہونے کی بجز اللہ تعالیٰ کے کسی کو خبر نہیں ہو سکتی، اس لیے روزہ وہی رکھے گا جس کو اللہ تعالیٰ کی محبت یا اللہ تعالیٰ کا ڈر ہوگا۔ اور اگر فی الحال اُس میں کچھ کمی بھی ہوگی تو تجربہ سے ثابت ہے کہ محبت و عظمت کے کام کرنے سے پیدا ہو جاتی ہے۔ اس لیے روزہ رکھنے سے یہ کمی پوری ہو جائے گی۔ اور ظاہر ہے کہ جس کے دل میں خدا تعالیٰ کا خوف اور محبت ہوگی، وہ دین میں کتنا مضبوط ہوگا، تو روزہ رکھنے میں دین کی مضبوطی کی خاصیت ثابت ہو گئی۔“ پھر روزے کے فوائد و حکم میں سے ایک تعدیلِ قوت بہم پہنچتی ہے اور اس کے علاوہ، بعض یہ ہیں: (۱) روزہ سے انسان کی عقل کو نفس پر پورا پورا تسلط و غلبہ حاصل ہو جاتا ہے۔ (۲) روزے سے =

۴- اسرارِ حج

اور دوسری بات (یعنی خدا کے شوق میں محو ہو جانا) کے مقابلہ میں:

احرام:

اول تو بتقاضائے شوق اُس طرف کی راہ لیتے ہیں جہاں تجلی ربانی ہو، اور پھر وہ بھی اس کیفیت سے کہ نہ سر کی خبر، نہ پاؤں کا ہوش، نہ ناخنوں کی پرواہ، نہ بالوں کی غور پر داخت۔ سر برہنہ، پا برہنہ، ناخن بڑھے ہوئے، بال بڑھے ہوئے، پریشان صورت، نعرہ زنان (اللہم لیسک کانعرہ لگاتا) چلا جاتا ہے، اس کو اہل اسلام ”احرام“ کہتے ہیں۔

طواف:

اور وہاں جا کر کبھی وجد میں گھومتا ہے اور کبھی ادھر سے ادھر نکل جاتا ہے، اور ادھر سے ادھر نکل آتا ہے اس کو ”طواف“ کہتے ہیں۔

وقوفِ عرفات، رمی جمار اور قربانی:

اُس کے بعد صحرائے عرفات میں تضرع و زاری ہے اور ناصح نادان یعنی شیطان کے خاص مکان پر سنگ باری ہے۔ اور چوں کہ عاشق کے حق میں نصیحت ایسی ہے جیسے جلتے توے پر پانی ڈال دیجیے، تو اس لیے بعد سنگباری بتقاضائے اخلاص جان و مال کے فدا

= خشیت اور تقویٰ کی صفت انسان میں پیدا ہو جاتی ہے؛ چنانچہ خدا تعالیٰ قرآن شریف میں فرماتا ہے ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ ترجمہ: یعنی روزہ تم پر اس لیے مقرر ہوا کہ تم متقی بن جاؤ (۳) روزہ رکھنے سے انسان کو اپنی عاجزی و مسکنت اور خدا تعالیٰ کے جلال اور اس کی قدرت پر نظر پڑتی ہے۔ روزہ محبت الہی کا ایک بڑا نشان ہے..... یہی وجہ ہے کہ روزہ غیر اللہ کے لیے جائز نہیں ہے۔ (المصالح العقلیہ: ص ۱۳۳، ۱۳۵، حیاۃ المسلمین: ص ۲۳۹)

کرنے کی تیاری یعنی قربانی ہے، اور جانفشانی ہے۔ اس قسم کی عبادت کو حج کہتے ہیں۔ (۱)

(۱) حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ فرماتے ہیں:

”حج میں ایک خاص بات ایسی ہے جو اور عبادتوں میں نہیں، وہ یہ ہے کہ اور عبادتوں کے افعال میں کچھ عقلی مصلحتیں بھی آجاتی ہیں، مگر حج کے افعال میں بالکل عاشقانہ شان ہے، توجہ وہی کرے گا جس کا عشق عقل پر غالب ہوگا۔ اور اگر فی الحال اس میں کچھ کمی بھی ہوگی تو تجربہ سے ثابت ہے کہ عاشقانہ کام کرنے سے عشق پیدا ہو جاتا ہے، اس لیے حج کرنے سے یہ کمی پوری ہو جائے گی۔ اور خاص کر جب ان کاموں کو اسی خیال سے کرے۔ اور ظاہر ہے کہ جس کے دل میں خدا تعالیٰ کا عشق ہوگا وہ دین میں کتنا مضبوط ہوگا۔ توجہ کرنے میں دین کی مضبوطی کی خاصیت ثابت ہوگئی۔“

”حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بیت اللہ کے گرد پھرنا اور صفامروہ کے درمیان پھیرے کرنا اور کنکریوں کا مارنا یہ سب اللہ تعالیٰ کی یاد کے قائم کرنے کے لیے مقرر کیا گیا ہے۔ (سنن ابوداؤد باب الرمل)

یعنی گونا گوار والوں کو تعجب ہو سکتا ہے کہ اس گھومنے، ڈورنے، کنکریاں مارنے میں عقلی مصلحت کیا ہے؟ مگر تم مصلحت مت ڈھونڈو۔ یوں سمجھو کہ خدا تعالیٰ کا حکم ہے اس کے کرنے سے اُس کی یاد ہوتی ہے اور اُس سے علاقہ بڑھتا اور محبت کا امتحان ہوتا ہے کہ جو بات عقل میں بھی نہیں آئی، حکم سمجھ کر اس کو بھی مان لیا۔ پھر محبوب کے گھر کے بل بل قربان ہونا، اُس کے کوچہ میں دوڑے دوڑے پھرنا، کھلم کھلا عاشقانہ حرکات ہیں۔

زید بن اسلم رضی اللہ تعالیٰ عنہ اپنے باپ سے روایت کرتے ہیں کہ میں نے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے سنا ہے فرماتے تھے کہ (اب طواف میں) شانے ہلاتے ہوئے دوڑنا اور شانوں کو چادرہ سے باہر نکال لینا، کس وجہ سے ہے؟ حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اسلام کو (کہ میں) قوت دے دی اور کفر کو اور کفر والوں کو مٹا دیا (اور یہ فعل شروع ہوا تھا ان ہی کو اپنی قوت دکھانے کے لیے جیسا روایت میں آیا ہے)۔ اور باوجود اس کے (کہ اب مصلحت نہیں رہی مگر) ہم اس فعل کو نہ چھوڑیں گے، جس کو ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت میں (آپ کے اتباع اور حکم سے) کرتے تھے (کیونکہ خود رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر حجۃ الوداع میں عمل فرمایا جب کہ مکہ میں ایک بھی کافر نہ تھا۔ (سنن ابوداؤد الرمل بحوالہ حیات المسلمین) اگر حج میں عاشقی کا رنگ غالب نہ ہوتا تو عقلی ضرورت ختم ہوگئی تھی تو یہ فعل بھی موقوف کر دیا جاتا۔“

”حج کے سارے افعال کھلم کھلا اسی عاشقانہ رنگ کے ہیں یعنی مزدلفہ عرفات کے پہاڑوں میں پھرنا۔ لیبک کہنے میں چیخا پکارنا، ننگے سر پھرنا، اپنی زندگی کو موت کی شکل بنا لینا یعنی مردوں کا سالباس پہننا، ناخن بال تک نہ اکھاڑنا، جوں تک کونہ مارنا، جس سے دیوانوں کی صورت بھی ہو جاتی ہے۔ سر منڈوانا، کسی جانور کا شکار نہ کرنا، خاص حد =

حج، رمضان کے بعد ہونے کی حکمت:

مگر غیر محبوب سے بے غرضی جس کے مقابلے میں رمضان کے روزے ہیں اور شوق و محنت و وجد و تضرع و اخلاص۔ (جس کے لیے حج ہے)۔ میں باہم ارتباط تھا، اس لیے بعد رمضان ہی احرام کے شروع کرنے کے دن ہیں، یعنی شوال و ذی قعدہ و عشرہ ذی الحجہ کو اس کام کے لیے رکھا۔

۵۔ نماز، زکوٰۃ، روزہ اور حج کا باہمی ربط

الغرض! ادھر تو نماز و زکوٰۃ میں باہم ارتباط ہے اور ادھر روزوں اور حج میں باہم ارتباط ہے۔ اتنا فرق ہے کہ وہاں اصل عبادت۔ جو مجموعہ الوجوہ عبادت ہے۔ یعنی نماز مقدم ہے۔ اور زکوٰۃ۔ جو بوجہ فرماں برداری عبادت ہے۔ اُس کے تابع اور اُس کے بعد۔ اور یہاں رمضان کے روزے۔ جو حقیقت میں عبادت نہیں؛ ورنہ خدا کو معبود ہو کر عابد ہونا پڑے گا، کیوں کہ وہ بھی نہ کھائے، نہ پیئے، نہ عورت کے پاس جائے (۱)؛ بلکہ بوجہ فرماں

= کے اندر درخت نہ کاٹنا، گھاس تک نہ توڑنا، جس میں کوچہ محبوب کا ادب بھی ہے۔ یہ کام عاقلوں کے ہیں یا عاشقوں کے؟ اور ان میں بعض افعال جو عورتوں کے لیے نہیں ہیں، اس میں ایک خاص وجہ ہے یعنی پردے کی مصلحت۔ اور خانہ کعبہ کے گرد گھومنا اور صفا مروہ کے بیچ میں دوڑنا اور خاص نشانوں پر کنکر پتھر مارنا اور حجر اسود کو بوسہ دینا اور زرار زرونا اور خاک آلودہ دھوپ میں جلتے ہوئے عرفات میں حاضر ہونا، اُن کے عاشقانہ افعال ہونے کا ذکر اوپر

حدیثوں میں آچکا ہے۔“ (حیات المسلمین روح ہفتندہم ملقب بہ بیت الدیان: ص ۱۶۵ تا ۱۶۸)

(۱) خدا میں بھی کھانے پینے اور مباشرت کی نفی پائی جاتی ہے، لہذا اگر یہ افعال فی نفسہ عبادت ہیں، تو خدا کو عابد کہنا پڑے گا، مگر چوں کہ یہ سب باتیں عدی ہیں اور عدی اوصاف نہ تو فی الحقیقت عبادت ہوتے ہیں اور نہ خدائی سے سرور رکھتے =

برداری عبادت ہے۔ مقدم ہیں اور حج۔ جو اصل میں عبادت ہے اور تجميع الوجوه اُس کا عبادت ہونا ظاہر ہے۔ (۱) اِس سے منوخر۔ وجہ اِس کی خود ظاہر ہے (کہ) وہاں (نماز و زکوٰۃ میں) تو نماز کے بعد منصب نیابت و خدمت گزاری میسر آتا ہے۔ (۲) اور یہاں (روزوں اور حج میں) عشق کی اول منزل یہی ہے کہ غیر خدا پر خاک ڈالے (۳)

خدا تعالیٰ کا مملوک و محکوم اور محبت و مخلص ہونے کے آثار: (۴)

اِس کے بعد اور سنئے۔ جب بندہ مملوک اور محکوم خدا ٹھہرا۔ اِدھر خدا کا محبت و مخلص بنا، تو بالضرور دو باتیں اُس کو بتقاضائے غلامی و (بتقاضائے) محبت کرنی پڑیں گی۔

= ہیں۔ اور روزہ کے عدی ثقی ہونے کی وجہ سے ہی اُس کا یہ شرہ ظاہر ہوتا ہے کہ مثلاً ”نماز میں کوئی مفید صلوٰۃ نسیان سے طاری ہو جائے، تو نماز فاسد ہو جاتی ہے اور روزہ میں کوئی فعل نسیان ہو جائے، تو روزہ فاسد نہیں ہوتا اور اِس کی وجہ یہی ہے کہ نماز کی ہیئت مُدّرّ ہے اِس لیے نسیان عذر نہیں روزہ کی ہیئت مُدّرّ نہیں اِس لیے نسیان عذر ہے۔ اور ظاہر ہے کہ نماز کا مُدّرّ نہ ہونا، اُس کے ”وجودی“ ہونے اور صوم کا مُدّرّ نہ ہونا، اُس کے عدی ہونے کی دلیل ہے۔“

(اشرف التفسیر: ج ۱/ ص ۱۴۵، ۱۴۶) ”وجودی“ اور ”عدی“ کی بحث اور خدا تعالیٰ کے ”وجودی اوصاف“ ”ذاتی اوصاف“ اور وہ اوصاف جن میں عرضی ہونے کا لحاظ ہو پر تفصیلی گفتگو کے لیے ملاحظہ فرمائیے ”تقریر دل پذیر“ ج ۲، ص ۲۶۲-۲۶۳، ۲۶۴-۲۶۵، ۲۶۶-۲۶۷، ۲۶۸-۲۶۹

(۱) کہ حج ایک ”وجودی“ فعل ہے، اِس لیے عبادت ہے۔

(۲) جیسا کہ نماز اور زکوٰۃ کے بیان میں مذکور ہوا کہ نماز کی عبادت ادا کر کے بندے نے ثابت کرکھایا کہ سراپا اطاعت ہوں، تو منجملہ ملازمانِ بارگاہِ الحکم الحاکمین سمجھا گیا۔ اور بایں وجہ کہ اموالِ دنیوی مملوکِ خدا وند مالکِ الملک ہیں اور بندہ اُن کا خازن و امین اور خرچ میں تابع فرمانِ خداوندی)

(۳) جس کا اِنظہارنا صحیح پر سنگباری، جان و مال کے فدا کرنے کی تیاری، قربانی اور جانفشانی سے ہوتا ہے۔ (نیز ملاحظہ فرمائیے اشرف التفسیر ج ۲، ص ۲۴۸)۔

(۴) اِس مضمون کوہِ اصغحاتِ بیشتر کے اِس مضمون سے مربوط کر کے سمجھنے کی سعی کی جائے: ”اِس اعتقاد کے ساتھ کہ خدا تعالیٰ ہمارے نفع و ضرر کا مالک و مختار ہے، اور تمام محاسن کی اصل اور منبع ہے۔ اِنح

- ۱: ایک تو جو خدا کے دوست ہوں جان و مال سے اُن کی مدد کرے۔ اور
 ۲: جو خدا کے دشمن ہوں، اُن کی جان و مال کی تاک میں رہے اور ان کی تذلیل سے نہ چو کہ۔

پہلی کو حب فی اللہ اور دوسری کو بغض فی اللہ کہتے ہیں۔ سخاوت، مروت، ایثار، حسن اخلاق و حیا و صلہ رحمی، عیب پوشی، نصیحت، خیر خواہی وغیرہ اہل اسلام کے ساتھ، اول سے متعلق ہیں (یعنی حب فی اللہ سے)۔ اور جہاد اور جزیہ کا لینا اور غنیمت کا لینا اور مناظرہ وغیرہ دوسرے (یعنی بغض فی اللہ) سے متعلق ہیں۔

شرک کی وضاحت:

اور سنئے! ان سب باتوں (نماز، زکوٰۃ، صوم و حج) کو اگر غیر خدا کی خوشنودی کے لیے کرے اور نیتِ عبادت ہو، تو یہ سب کی سب باتیں شرک ہو جائیں گی، ورنہ (اگر نیتِ عبادت نہیں ہے اور غیر خدا کی خوشنودی کے لیے کرے، تو) نماز کے ارکان اور حج کے ارکان تو شرک ہوں گے۔ (البتہ) اور چیزوں کے ادا کرنے میں بغیر نیتِ عبادت، مشرک نہ بنے گا۔

زکوٰۃ و صوم کا نیتِ عبادت سے مشروط ہونے کی وجہ:

وجہ اس تفریق کی یہی ہے کہ اصل عبادت یہ دو ہی باتیں (نماز اور حج) ہیں۔ اور ان کی ہر ہر بات خدا کی عظمت اور اُس کے مطاع ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ (۱)

(۱) رہے زکوٰۃ اور صوم، تو یہ دونوں حقیقت میں عبادت نہیں؛ بلکہ بوجہ فرامرداری عبادت ہیں۔ اس لیے جب تک ان میں غیر اللہ کی عبادت کی نیت نہ کی جائے، شرک فی العبادت کے زمرے میں نہیں آئیں گی۔ ملاحظہ ہو ماقبل صفحات میں مذکور زکوٰۃ و صوم کے اسرار۔

(رکنِ ثانی)

رسالت

امورِ ہشت گانہ میں سے ہر موضوعات یہاں زیر بحث لائے گئے ہیں:

۴: نبوت کی ضرورت۔

۵: علامات۔

۶: محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا نبی ہونا۔

۷: آپ کا خاتم النبیین ہونا۔

۸: آپ کی بعثت کے بعد آپ کی اتباع میں نجات کا منحصر ہونا۔

امر چہارم:

نبی کی ضرورت

(من جملہ امورِ ہشت گانہ)

نبی و رسول کی ضرورت

رسول کے لیے خدا کا مطیع و مقرب اور غلطیوں سے محفوظ ہونے کا ضروری ہونا
مسئلہ تقرب و شفاعت اور نصاریٰ کے بنیادی عقیدہ کفارہ کا رد

(۴)

نبی کی ضرورت

ان تقریراتِ لطیفہ کے بعد پھر یہ گزارش ہے کہ خداوندِ عالم جب حاکم اور مطاع و محبوب ٹھہرا، تو اُس کی رضا جوئی ہمارے ذمے فرض ہوئی۔ اور اُس کی رضا کے موافق کام کرنا ہمارے ذمے لازم ہوا۔ مگر یہ بات بے اطلاعِ رضا و غیرِ رضا (کے یعنی خداوندِ عالم کی رضا کن باتوں میں ہے اور ناراضگی کن چیزوں میں ہے، بغیر اُن کا علم حاصل ہوئے اطاعت) متصور نہیں؛ مگر رضا کی اطلاع کا یہ حال ہے کہ ہماری تمہاری رضا، غیر رضا بھی بدون ہمارے بتلائے کسی کو معلوم نہیں ہو سکتی، (تو) خداوندِ عالم کی رضا، غیر رضا بے اُس کے بتلائے کسی کو کیوں کر معلوم ہو سکے؟ یہاں تو یہ حال (ہے) کہ ہم جسمانی ہیں اور جسم سے زیادہ کوئی چیز ظاہر نہیں۔ پھر اس پر یہ حال ہے کہ سینہ سے سینہ ملا دیں اور دل کو چیر کر دکھلا دیں تو بھی دل کی بات دوسرے کو معلوم نہیں ہو سکتی۔ پھر خدائے عالم (کی بات کسی کو کیسے معلوم ہو سکتی ہے؟ وہ) تو (آسانی سے ظاہر ہونے والا کشفِ جسم بھی نہیں، وہ نہ صرف لطیف ہے؛ بلکہ مادے سے مجرد اشیاء اور تمام لطیف چیزوں میں بھی) سب سے زیادہ لطیف ہے۔ اسی وجہ سے آج تک کسی کو دکھائی نہ دیا۔ پھر اُس کے دل کی بات بے اُس کے بتلائے کسی کو کیوں کر معلوم ہو سکے؟ اور ایک دو بات اگر بدالِث عقل سلیم کسی کے نزدیک لائقِ امر و نہی خداوندی معلوم بھی ہوں (کہ عقل کی رو سے فلاں کام کرنے کے ہیں اور فلاں کام کرنے کے نہیں ہیں، اس لیے یہ باتیں تو مامورات اور یہ منہی عنہ ہونی چاہئیں)،

تواول (تو) اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ خداوندِ عالم قابلیتِ امر و نہی کا پابند ہی رہے (یعنی اُن باتوں کا پابند رہے کہ جو باتیں عقل کی رو سے امر و نہی کے قابل ہیں، اُنہی میں اپنی رضا و ناراضگی پنہا رکھے)۔ کیا عجب ہے کہ بوجہ خود مختاری و بے نیازی اور کچھ حکم دیدے۔ علاوہ بریں اس قسم کے علم اجمالی سے کیا کام چلتا ہے۔ جب تک تفصیلِ اعمال من اولہ الی آخرہ معلوم نہ ہو جائے تعمیل حکم نہیں ہو سکتی۔ اس لیے اُس کے ارشاد کا انتظار ہے۔ (۱)

نبی و رسول کی ضرورت:

مگر (ارشادِ سانی کے لیے مُرسل الیہ بھی کوئی مُہتمم بالشانِ محبتِ الہی میں سرشار، فہم و خوش خلقی میں بلند و اعلیٰ مرتبہ ہی ہونا چاہیے، کیوں کہ) اُس کی شانِ عالی کو دیکھئے! تو

(۱) مغرب میں اٹھارہویں صدی عیسویں میں چند سادہ اصولوں پر ایک ”فطری مذہب“ کی بنیاد رکھی گئی جس میں انسان کی آزادی، پسند و ناپسند اور خیالات و عقائد کی تعیین میں خدائی احکام اور وحی پر مبنی ہدایات کی مداخلت کی ضرورت نہ تھی۔ (ڈاکٹر ظفر حسن: سرسید و حالی کا نظریہ فطرت ۲۶۰، مکتبہ جدید پریس لاہور ۱۹۹۰)

”فطری مذہب“ کے ان مغربی اصولوں سے دیگر ممالک کی طرح ہندوستان بھی متاثر ہوا۔ سرسید احمد خاں وہ پہلے مفکر ہیں جنہوں نے انیسویں صدی میں اسلام کے اصول و فروع کی مفاہمت (بین مذہبی تفہیم) کے ساتھ اُن اصولوں کو جاری کرنے پر پورا زور صرف کیا۔ شمس العلماء خولجہ الطاف حسین حالی اور شمس العلماء شبلی نعمانی نے اس امر میں سرسید کی اتباع کی۔ اس کا اندازہ حالی کے مضمون ”الدین یسر“ اور شبلی کی کتاب ”الکلام“ کے مطالعہ سے کیا جاسکتا ہے۔

مغربی نظریہ فطرت رائج کرتے وقت سرسید نے اس بات پر اصرار کیا کہ کائنات کا خالق تو خدا ہے، لیکن خالق نے اپنی بنائی ہوئی کائنات میں چند ایسے قانون رکھ دئے ہیں جو نہ بدلے ہیں، نہ بدلیں گے۔ گویا اس طرح انہوں نے خدا کے اختیار کو محدود کر دیا۔ علاوہ ازیں انہوں نے اس بات پر بھی زور دیا کہ ان قوانین کو انسان خود اپنی عقل کے ذریعے سے دریافت کر سکتا ہے۔ “..... یہ وہی دو مغالطے ہیں جن میں اٹھارہویں اور انیسویں صدی کے مغربی مفکر گرفتار تھے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی یہ وہ مغالطے ہیں جنہیں بیسویں صدی میں خود مغرب کی سائنس نے توڑ دیا ہے۔“ (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو نظریہ فطرت ص ۲۶۰، ۲۶۱ و مابعد و نیز ص ۲۷۱، ۲۷۲) لیکن بیسویں صدی عیسوی سے پہلے ہی مولانا محمد قاسم نانوتویؒ نے ”تقریر دل پذیر“ میں تفصیلی طور پر اور زیرِ نظر سالہ میں اجمالی طور پر مغالطوں کا ازالہ فرمادیا۔

یہ بات کب ہو سکتی ہے کہ خود خداوند عالم ہر کس و نا کس کو اپنی رضا، غیر رضا کی خبر دے اور ہر کسی کو منہ لگائے! بادشاہان دنیا اس تھوڑی سی نخوت پر (جو دوسرے ابنائے جنس کے مقابلے میں انہیں حاصل ہے) اپنے ہی بنی نوع سے نہیں کہتے۔ دوکان دوکان اور مکان مکان پر کہتے نہیں پھرتے۔ مقرر بان بارگاہ ہی سے کہہ دیتے ہیں، وہ اوروں کو سنا دیتے ہیں۔ اور بذریعہ اشتہارات و منادی، اعلان کرا دیتے ہیں۔ خداوند عالم کو ایسا کیا کم سمجھ لیا ہے کہ وہ ہر کسی سے کہتا پھرے۔ وہاں بھی یہی ہوگا کہ اپنے مقربوں سے اور اپنے خواصوں سے فرمائے اور وہ اوروں کو پہنچائیں۔ ایسے لوگوں کو اہل اسلام ”انبیاء اور پیغمبر اور رسول“ کہتے ہیں۔

رسول کے لیے خدا کا مطیع و مقرب اور غلطیوں سے محفوظ ہونا ضروری:

لیکن دنیا کے تقرب اور خواصی کے لیے سراپا اطاعت ہونا ضرور ہے۔ اپنے مخالفوں کو اپنی بارگاہ میں کون گھسنے دیتا ہے اور مسندِ قرب پر کون قدم رکھنے دیتا ہے۔ اس لیے یہ ضرور (ی) ہے کہ وہ مقرب جس پر اسرار و مافی الضمیر آشکارا کیے جائیں۔ یعنی اصول احکام سے اطلاع دی جائے۔ ظاہر و باطن میں مطیع ہوں۔ مگر جس کو خداوند علیم و خبیر باعتبار ظاہر و باطن مطیع و فرماں بردار سمجھے گا اس میں غلطی ممکن نہیں۔ البتہ بادشاہان دنیا موافق و مخالف و مطیع و عاصی و مخلص و مکار کے سمجھنے میں بسا اوقات غلطی کھا جاتے ہیں۔ اس لیے یہاں یہ ہو سکتا ہے کہ جس کو مطیع و مخلص سمجھا تھا وہ ایسا نہ نکلے یا بادشاہ کو۔ بوجہ غلطی۔ اُس کی طرف گمانِ مخالفت و مکاری پیدا ہو جائے اور اس لیے دربار سے نکالا جائے؛ مگر خدا تعالیٰ کی درگاہ کے مقرب۔ بوجہ عدم امکانِ غلط نہیں۔ ہمیشہ مطیع و مقرب ہی رہیں گے۔

مسئلہ معصومیت، تقرب و شفاعت:

نظر بریں، یہ لازم ہے کہ انبیاء معصوم بھی ہوں اور مرتبہ تقرب نبوت سے برطرف نہ کیے جائیں، گو خدمت نبوت کی تخفیف ہو جائے۔ لیکن جیسے مقربان بادشاہی اور خواص سلطانی مطیع و مقرب ہوتے ہیں، شریکِ خدائی نہیں ہوتے، اس لیے (اس عقلی تمدنی قاعدے سے) اُن (انبیاء) کو یہ اختیار نہ ہو سکا کہ کسی کو بطورِ خود جنت یا جہنم میں داخل کر دیں۔ البتہ بوجہ تقرب یہ ممکن ہے کہ وہ بکمالِ ادب کسی کی سفارش کریں یا کسی کی شکایت کریں۔ احباب کی سفارش کو۔ جو انبیاء علیہم السلام۔ دربارہ ترقی مدارج یا مغفرتِ معاصی۔ خدا کی درگاہ میں کریں گے۔ اہل اسلام شفاعت کہتے ہیں۔

نصاری کے بنیادی عقیدہ ”کفارہ“ کا رد:

القصة، انبیاء کی معصومیت اور اُن کی شفاعت گو قرین عقل ہے، پر اُن کی گنہگاری اور دربارہ عطاء جنت یا ادخال (جہنم) اُن کی خود مختاری ہرگز قرین عقل نہیں۔ اور نہ یہ بات عقل میں آسکتی ہے کہ کسی کے عوض کوئی جنت میں چلا جائے اور کسی کے عوض کوئی دوزخ میں رہ جائے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ محبت اور عداوت کے لیے کوئی وجہ ضرور ہے۔ علیٰ ہذا القیاس، انعام اور سزا کے لیے سبب کی حاجت ہے۔ جہاں جہاں وہ اسباب موجود ہوں گے وہاں وہاں محبت اور عداوت ہوگی۔ اور پھر جہاں جہاں محبت اور عداوت ہوگی، وہاں وہاں عنایات اور التفات اور کشیدگی اور انقباض بھی ضرور ہوگا۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ حسن جمال اور حسنِ خصال اور قرابت اور کمال اور احسان اور اعطاء مال تو کوئی کرے اور محبت اُن سے ہو جائے جن کی صورت اچھی، نہ سیرت بھلی، قرابت ہے نہ کمال ہے، احسان ہے نہ اعطاء مال ہے، اجنبی دراجنبی۔ احسان کے بدلے نقصان، راحت کے بدلے ایذا،

بھلائی کے عوض برائی کرتے رہتے ہیں۔ باوجود اتنی نا انصافیوں کے، یہ بات تو بنی آدم میں بھی نہیں (کہ کرے کوئی اور بھرے کوئی، جرم کسی کا، سزا پائے کوئی، جو احسان کرے، اُسے نقصان اٹھانا پڑے، جو ایذا پہنچائے، وہ انعام پائے)۔ خداوندِ دادگر میں (جہاں سے داد و دہش، انصاف و احسان عطا کیا جاتا ہے) یہ (نا انصافی) کیوں کر ہو سکتی ہے؟ اس لیے یہ ممکن نہیں کہ اطاعت کوئی کرے اور ثواب کا مستحق کوئی ہو جائے، گناہ کوئی کرے اور سزا کسی کو دی جائے۔ تابعداری تو انبیاء کریں اور مرحوم امتی ہو جائیں (یعنی انبیاء کو عذاب ہونے لگے اور رحم و کرم کا معاملہ نافرمان امتیوں کے ساتھ روا رکھا جائے)، اور گناہ اور تقصیر تو امتی کریں اور ملعون انبیاء علیہم السلام ہو جائیں، نعوذ باللہ منہا۔ (یہ بالکل خلافِ عقل ہے؛ بلکہ درست بات یہ ہے کہ) حضرت عیسیٰ علیہ السلام (ہوں) یا اور انبیاء (سب) بدستور ویسے ہی بارگاہِ قرب (خداوندی) میں اپنی شان و عظمت کے ساتھ موجود ہیں۔ نہ کبھی عذاب میں گرفتار ہوئے، نہ ہوں (گے) ان شاء اللہ۔ (اس لیے) اے حضرات نصاریٰ! یہ سخت گستاخی ہے جو تم صاحبِ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی نسبت تجویز کرتے ہو۔

امر پنجم:

نبوت کی علامات اور صفات

(من جملہ امورِ بہشت گانہ)

(۱) إخلاص و محبتِ خداوندی

(۲) اخلاقِ حمیدہ

(۳) کمالِ عقل و فہم

(۵)

نبوت کی علامات اور صفات

اس تقریر کے ملاحظہ کرنے والوں کو یہ بات معلوم ہوگئی ہوگی کہ نبوت کے لیے اول یہ ضرور (ی) ہے کہ (جن کو نبی تجویز کیا جائے، وہ) ظاہر و باطن میں موافق مرضی خداوندی ہوں اور ظاہر و باطن سے اطاعتِ خدا کے لیے تیار ہوں۔ اس لیے کہ (دنیا میں بھی یہ قاعدہ جاری ہے کہ) جو اپنے موافق مرضی ہوتا ہے وہی (مقرب بھی ہو سکتا ہے، یہی عقلی قاعدہ خدا تعالیٰ کے یہاں بھی معمول بہ ہے کہ جو ظاہر و باطن سے اطاعتِ خدا کے لیے تیار ہو، وہی) مقربِ ربانی ہو سکتا ہے۔ اور جو شخص ظاہر و باطن دونوں طرح مطیع و فرماں بردار ہو وہی شخص حاکمِ ماتحتِ خدا ہو سکتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ بے تقرب، بادشاہ سے کلام و گفتگو کوئی نہیں کر سکتا۔ اور بے تقرب، چوہدارِ بادشاہی کسی کے پاس سلام و پیامِ بادشاہی نہیں لاسکتا ہے۔ اسی طرح بے تقرب، شرفِ ہم کلامی خداوندی میسر نہیں آسکتی۔ اور بے تقربِ ربانی، ملائکہ سلام و پیامِ خداوندی نہیں لاسکتے؛ مگر بنائے تقرب جب موافقِ مرضی پر ہوئی، تو بالضرور نبی میں تین باتیں ضرور ہوں گی۔

۱: اخلاص و محبتِ خداوندی:

اول تو یہ کہ اخلاص اور محبتِ خداوندی اس قدر ہو کہ ارادہٴ معصیت کی گنجائش ہی

نہ ہو۔

۲: اخلاق حمیدہ:

دوسرے یہ کہ اخلاق حمیدہ و پسندیدہ ہوں۔ کیوں کہ ہر شخص اور ہر کام کرنے والا اپنے اخلاق کے موافق اور مناسب کام کیا کرتا ہے۔ سخی، دیا کرتے ہیں اور بخیل جمع کیا کرتے ہیں۔ خوش اخلاق، اخلاق سے پیش آتے ہیں اور راحت پہنچاتے ہیں۔ اور بداخلاق، بدی سے پیش آتے ہیں اور ایذا دیا کرتے ہیں۔ اس لیے ہر کار (کام) ایک خصلت سے مربوط ہوگا۔ اگر اچھی خصلت سے مربوط ہے، تو اچھا ہوگا، بری سے مربوط ہے تو برا ہوگا۔

اخلاق کے اچھے، برے ہونے کا معیار:

اور اخلاق کا اچھا برا ہونا، اس پر منحصر ہے کہ خدا کے اخلاق کے موافق ہو یا مخالف۔ جو خلق موافق ہوگا، وہ اچھا سمجھا جائے گا۔ جو مخالف ہوگا، وہ برا ہوگا۔ اس لیے جو باتیں موافق اخلاق خداوندی ہوں، اُن کا برا کہنا بجز ناقص فہموں (کم فہموں) کے اور کسی کا کام نہیں۔ مثلاً خداوندِ عالم بالاتفاق سب کے نزدیک اچھوں سے خوش ہوتا ہے اور بروں سے ناخوش۔ اُن کو انعام دیتا ہے اِن کو سزا پہنچاتا ہے۔ پھر جو شخص ہو، ہو ایسا ہو (کہ اچھوں سے خوش اور بروں سے ناخوش ہوتا ہو) اُس کو اوروں سے کامل اور جان و دل سے محبوب رکھنا چاہیے۔ نہ یہ کہ۔ بجائے محبت۔ عداوت اور۔ بجائے تعریف۔ اُس میں عیب نکالنے لگیں۔

مقاتلہ حربیین کا موافق عقل ہونا:

اس وقت (خوش خلقی کے مذکورہ بالا معیار کو نظر میں رکھتے ہوئے) حضرات نصاریٰ کا یہ اعتراض جو حضرت خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کے جہاد پر کرتے ہیں سراسر نا انصافی ہوگی۔

یہ دو باتیں یعنی اعمال (جو اخلاص اور محبت خداوندی سے ناشی ہوں) و اخلاق (جو خلق خداوندی کے موافق ہوں) تو ایک قسم کی باتیں ہیں، یعنی کرنے کی باتیں ہیں اور معاملات سے متعلق ہیں۔

(۳) کمال عقل وفہم:

تیسری بات جو اقسام دوم (یعنی اخلاق حمیدہ) ہے، وہ خوبی عقل وفہم ہے۔ کیوں کہ اول تو بد فہمی خود ایک ایسا عیب ہے کہ کیا کہیے! دوسرے تقرب مقربین خود اسی غرض سے ہوتا ہے کہ بات کہئے، تو سمجھ جائیں اور سمجھ کر خود بھی تعمیل کریں اور اوروں سے بھی کرائیں۔

امت کی عقل وفہم انبیاء کی عقل وفہم کا پر تو ہے:

اس لیے انبیاء علیہم السلام خدا اور امت کے بیچ میں ایسے ہوں گے جیسے آفتاب کے اور زمین کے بیچ میں قمر یعنی جیسے نورِ قمر آفتاب سے ماخوذ ہوتا ہے اور زمین تک پہنچتا ہے اور درحقیقت مادہ نورانی زمین وہ نور قمر ہی ہوتا ہے، ایسے ہی مادہ علم وفہم امت انبیاء ہی سے ماخوذ ہوتا ہے؛ مگر مادہ علم وفہم وہی عقل ہے۔ اس صورت میں عقل وفہم امت بالضرور مثل چاندنی۔ جو پر تو نور قمر ہوتی ہے۔ پر تو عقل وفہم انبیاء علیہم السلام ہوگا۔

مادہ حیات، انبیاء کی حیات سے ماخوذ ہے:

اور اس وجہ سے یہ لازم ہے کہ مادہ حیات امت بھی انبیاء کی حیات سے ماخوذ ہو، کیوں کہ عقل حیات سے جدا نہیں ہو سکتی۔ یعنی یہ نہیں ہو سکتا کہ حیات نہ ہو اور عقل ہو۔ (لہذا جب عقل انبیاء سے ماخوذ ہے، تو حیات بھی انبیاء ہی سے ماخوذ ہوگی)

امت کے اخلاق انبیاء سے ماخوذ ہوتے ہیں:

اور جب حیاتِ امت حیاتِ انبیاء سے ماخوذ ہوئی، تو بالضرورت تمام اخلاقِ امت اخلاقِ انبیاء سے ماخوذ ہوں گے بشرطیکہ امت گمراہ نہ ہو۔ کیوں کہ امت گمراہ حقیقت میں امت ہی نہیں ہوتی۔

امت اور نبی کے علم و فہم میں فرق مستعار و مستعار منہ کا ہے: (۱)

بالجملہ امت اور نبی میں یہ (عارضی و اصلی، مستعار و مستعار منہ کا) فرق ضرور ہے۔ اس لیے امت کی فہم اور اُن کے اخلاق اور اعمال اگر اچھے بھی ہوئے، تو ایسے ہوں گے جیسے زمین کا چاند نازات سے اچھی چیز ہے؛ مگر مثلِ نورِ قمر دوسروں تک پہنچ نہیں سکتا۔ اور اگر پہنچا بھی تو ایسا پہنچتا ہے جیسے چاندنی رات میں زمین کی چاندنی کے باعث دالان کے اندر اجالا ہو جاتا ہے (کہ وہ حقیقت میں نورِ قمر ہی ہے جس کا اثر زمین سے عبور کر کے دالان تک پہنچ گیا، خود زمین کا اپنا اثر نہیں)۔

الغرض! (خدا تعالیٰ سے) بنائے تقرب ان تین باتوں (۱- اخلاص و محبت، ۲- اخلاقِ حمیدہ، ۳- خوبیِ عقل و فہم) پر ہے۔ بشرطیکہ اوروں کا (یعنی امتیوں کا) مادہ فہم و اخلاق اُن کے (نبیوں کے) فہم و اخلاق سے ایسی نسبت رکھتا ہو جیسا معروض ہوا (یعنی جو نسبت مستعار کو مستعار منہ سے، اور عارضی کو اصلی سے ہوتی ہے)۔

امتیوں کے اخلاق کا باہمی تفاوت:

اس کے بعد تفاوتِ اخلاقِ امت ایسا ہوگا جیسا اشیائے مختلفِ الالوان کا ایک نور سے مختلف طور سے اچھا برا معلوم ہونا۔

(۱) استعارے کا اصول ملاحظہ ہو: ”توحید ذات کے منافی امور“ کے تحت ”وجود مستعار“ کا عنوان۔

امر ششم:

محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی

نبوت و افضلیت

(من جملہ امورِ ہشت گانہ)

۱- معجزاتِ علمیہ (خوارقِ عادات متعلق علم)

الف: حسنِ تعلیم

ب: اخبار و واقعات

☆ مابعد الطبیعیاتی امور ☆ اخبارِ مستقبلہ کی پیشن گوئیاں ☆ اخبارِ ماضیہ

۲- حسنِ خلق

۳- معجزاتِ عملیہ (خوارقِ عادات متعلق عمل)

(۶)

محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نبوت و افضلیت

الغرض! اصل نبوت تو ان دو باتوں کو متقاضی ہے کہ فہم سلیم و اخلاق حمیدہ اس قدر ہوں۔ (۱) رہے معجزات وہ بعد عطاءے نبوت عطا کرتے ہیں۔ یہ نہیں ہوتا کہ جس نے اظہارِ معجزات کے امتحان میں نمبر اول پایا اُس کو نبوت عطا کی، ورنہ ناکام رہا۔ اس لیے اہل عقل کو لازم ہے کہ اول فہم و اخلاق و اعمال کو میزان عقل میں تولیں اور پھر بولیں کہ کون نبی ہے اور کون نہیں۔

انبیاء کا اعتقاد اور محبت جزوِ ایمان ہے:

(مذکورہ بالا معیار پر تمام انبیاء شمول محمد صلی اللہ علیہ وسلم پورے اُترتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ) اہل اسلام تو سب ہی انبیاء علیہم السلام کے درمنا خریدہ غلام ہیں۔ خاص کر اُن اولوالعزموں کے جن کی تاثیر اور اولوالعزمی اور علوِ ہمت سے دینِ خداوندی نے بہت شیوع پایا۔ جیسے حضرت ابراہیم علیہ السلام اور حضرت موسیٰ علیہ السلام اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام۔ کیوں کہ انبیاء کا اعتقاد اور محبت، اہل اسلام کے نزدیک جزوِ ایمان ہے۔

(۱) تیسری بات (خوبی عقل فہم) درحقیقت اخلاق حمیدہ کی ہی قسم سے ہے، جیسا کہ گزشتہ بیان میں اس کی وضاحت آ چکی ہے۔

مگر (اہل اسلام) اُن (اولو العزموں) سے اور باقی تمام انبیاء سے بڑھ کر حضرت خاتم النبیین محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سمجھتے ہیں اور اُن کو سب میں افضل اور سب کا سردار جانتے ہیں۔ اہل انصاف کے لیے تو بشرط فہم سلیم (میزانِ عقل سے) موازنہ احوال محمدی صلی اللہ علیہ وسلم اور احوال دیگر انبیاء کافی ہے۔ (اس موقع پر بعض احوال بطور نمونے کے پیش کیے جاتے ہیں)۔

﴿معجزاتِ علمیہ﴾

ملک عرب کی جہالت اور درشت مزاجی اور گردن کشی کون نہیں جانتا؟ جس قوم میں ایسی جہالت ہو کہ نہ کوئی کتاب آسمانی ہو، نہ غیر آسمانی۔ اور اخلاق کا یہ حال کہ قتل کر دینا ایک (معمولی) بات ہو۔ فہم کی یہ کیفیت کہ پتھروں کو اٹھالائے اور پوجنے لگے۔ اور گردن کشی کی یہ صورت کہ کسی بادشاہ کے کبھی مطیع نہ ہوئے۔ جفاکشی کی یہ نوبت کہ ایسے خشک ملک میں شاد و خرم عمر گزاریں۔ ایسے جاہلوں گردن کشوں کو راہ پر لانا ہی دشوار تھا، چہ جائیکہ علومِ الہیات و اخلاق و سیاستِ مدُن میں اور علمِ معاملات و عبادات میں رشکِ افلاطون و ارسطو و دیگر حکمائے نامدار بنادیا۔

اعتبار نہ ہو تو اہل اسلام کی کتب اور اُن (دوسرے مذاہب کے پیروؤں کی) کتب کو موازنہ کر کے دیکھیں۔ مطالعہ کنانِ کتب فریقین کو معلوم ہوگا کہ ان علوم میں اہل اسلام تمام عالم کے علماء پر سبقت لے گئے۔ نہ یہ تدقیقات کہیں ہیں، نہ ہی تحقیقات کہیں ہیں۔ جن کے شاگردوں کے علوم کا یہ حال ہے خود موجدِ علوم کا کیا حال ہوگا! اگر یہ بھی معجزہ نہیں تو اور کیا ہے؟ (۱)

(۱) نیز دیکھئے ”جوابِ ترکی بہ ترکی“ ص ۲۹۳-۳۰۷ مجموعہ ہفت رسائل شیخ الہند اکیڈمی۔

معجزاتِ علمیہ کا مرتبہ معجزاتِ عملیہ سے بڑھا ہوا ہے:

صاحبو! انصاف کرو تو معلوم ہوگا کہ یہ معجزہ (کہ جاہلوں، گردن کشوں کو علوم میں رشکِ افلاطون و ارسطو بنادیا) اور انبیاء کے معجزات سے کس قدر بڑھا ہوا ہے۔
علم کو عمل پر شرف حاصل ہے:

سب جانتے ہیں کہ علم کو عمل پر شرف ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہر فن میں اُس فن کے استادوں کی تعظیم کی جاتی ہے۔ ہر ہر سررشتہ میں افسروں کو۔ باوجودیکہ اُن کے کام میں بمقابلہ خدماتِ اتباع (ماتحتوں کی خدمات کے مقابلے میں) بہت کم محنت ہوتی ہے۔ تنخواہ زیادہ دیتے ہیں۔ یہ شرف علم نہیں تو اور کیا ہے؟ خود انبیاء ہی کو دیکھو! اُمتی آدمی بسا اوقات مجاہدہ و ریاضت میں اُن سے بڑھے ہوئے نظر آتے ہیں؛ مگر مرتبے میں انبیاء کے برابر نہیں ہو سکتے۔ وجہ اس کی بجز شرفِ علم و تعلیم اور کیا ہے؟ الغرض بوجہ علم و تعلیم ہی انبیاء امتیوں سے ممتاز ہوتے ہیں۔ بوجہ عبادت (ظاہری) و ریاضتِ (جسمانی) ممتاز نہیں ہوتے۔ مگر جب یہ ہے تو پھر علم، عمل سے بالضرور افضل ہوگا۔ اس لیے معجزاتِ علمیہ معجزاتِ عملیہ سے کہیں زیادہ (بلند مرتبہ) ہوں گے۔

معجزاتِ عملیہ کی تعریف:

مگر معجزاتِ عملی اُس کو کہتے ہیں کہ کوئی شخص نبوت (کا دعویٰ) کر کے ایسا کام کر دکھائے کہ اور سب (لوگ) اُس کام کے کرنے سے عاجز آجائیں۔

معجزاتِ علمیہ کی تعریف:

اس صورت میں معجزاتِ علمی اُس کا نام ہوگا کہ کوئی شخص دعویٰ نبوت کر کے ایسے علوم ظاہر کرے کہ اور اقران و امثال اُس کے مقابلے میں عاجز آجائیں۔

الف: حسنِ تعلیم:

مگر علوم میں بھی فرق ہے یعنی جیسے (عرق) گلاب ہو یا پیشاب ہو، دیکھنے میں دونوں برابر ہیں؛ مگر (ان دونوں میں سے) جس کو دیکھتے ہیں اُس میں (دوسرے کے مقابلے میں) اتنا تفاوت ہے کہ اُس سے زیادہ اور کیا ہوگا؟ ایک پاک اور خوشبودار دوسرا ناپاک اور بدبودار (ایک لطیف و مُفَرَّح دوسرا کثیف، مُکَدَّر مُتَعَصِّن)۔ ایسے ہی علم ذات و صفاتِ خداوندی اور علمِ اسرارِ احکامِ خداوندی اور علمِ معلوماتِ باقیہ میں یہی فرق ہے؛ بل کہ غور سے دیکھئے تو اس سے زیادہ فرق ہے۔ اس لیے کہ گلاب و پیشاب میں اتنا تو اتحاد ہے کہ یہ بھی مخلوق وہ بھی مخلوق۔ خالق اور مخلوق میں تو اتنا بھی اتحاد اور مناسبت نہیں۔

ب: اخبار و واقعات ☆ مابعد الطبیعیاتی امور ☆ اخبارِ مستقبلہ کی پیشن گوئیاں :

ادھر دیکھیے علم و قائل میں بھی باہم فرق ہے۔ دنیا کے وقائع کی اگر کوئی شخص خبر دے تو پھر وُورے (ادھر) ہی کی خبر دیتا ہے۔ پر جو شخص وقائعِ آخرت کی خبر دیتا ہے وہ دُور تک (ما بعد الطبیعیاتی امور - Prediction of metaphysical event) کی خبر دیتا ہے۔ اور چوں کہ خبرِ مستقبل کا اعجاز بہ نسبتِ ماضی کے زیادہ ظاہر ہے۔ کیوں کہ یہاں (ماضی کی خبر میں) تو کسی قسم کی اطلاع (اور تاریخ سے ثبوت ہو جانے) کا بھی احتمال ہے، پر مستقبل میں یہ احتمال بھی نہیں ہوتا۔ اس لیے جو شخص کثرت سے امورِ مستقبلہ کی خبر دے اور امورِ مستقبلہ بھی بہت دور دور کے بیان کرے، تو اُس کا اعجازِ علم و قائل بہ نسبتِ دوسروں کے زیادہ ہوگا۔ اب دیکھیے کس کی پیشن گوئیاں زیادہ ہیں؟ اور پھر وہ بھی کہاں کہاں تک اور کس کس قدر دور دراز زمانہ کی باتیں ہیں!۔

ماورائے طبعیات کے متعلق ایک شبہ کا ازالہ:

شبہ: رہا یہ احتمال کہ آخرت تک کی پیشین گوئیوں کا صدق اور کذب کس کو معلوم ہے؟
جواب: اس کا یہ جواب ہے کہ کوئی پیشین گوئی کیوں نہ ہو قبل وقوع سب کا یہی حال ہوتا ہے۔ اگر وہ چار گھڑی پیشتر کی ہے تب تو اکثر حاضرین کو معلوم ہوگا، ورنہ بیان کسی کے سامنے کی جاتی ہے اور ظہور کسی کے سامنے ہوتا ہے۔ (۱) تو رات کی پیشین گوئیوں کو دیکھ لیجیے! بعض بعض تو اب تک ظہور میں نہیں آئیں۔ بہر حال پیشین گوئیاں اگلے ہی زمانہ میں جا کر معجزہ ہو جاتی ہیں، یعنی اُن کا معجزہ ہونا اگلے زمانہ میں معلوم ہوتا ہے؛ مگر (نبی کے ذریعہ بیان کیے گئے خوارق میں) ایک دو کا صدق اوروں کی تصدیق کے لیے کافی ہو جاتا ہے۔ ادھر اور قرآنِ صادقہ اور معجزاتِ دیگر اُس کی تصدیق کرتے ہیں اور اس لیے قبل ظہور موجب یقین ہو جاتے ہیں۔ ہاں زمانہ ماضی کی باتیں۔ بشرطیکہ وجودِ اطلاع خارجی مفقود ہو۔ بیشک اسی (نبی کے ذریعہ دی گئی اطلاع کے) وقت معجزے سمجھے جائیں گے۔
☆: مستقبل کی خبریں:

بالجملہ ہمارے پیغمبرِ آخر الزماں صلی اللہ علیہ وسلم کی پیشین گوئیاں بھی اس قدر ہیں

(۱) یہ بات تو تجربی علوم تک میں پائی جاتی ہے۔ مثلاً حرکتِ ارض کے متعلق جونس کمپلر (۱۵۷۱ء تا ۱۶۴۳ء) کی دریافت (جو ۱۶۰۰ء کے اوائل میں ہوئی) کا یہی قصہ ہے، کہ وہ اپنے سامنے اِس کی تصدیق نہیں پیش کر سکا؛ بلکہ اُلٹا یہ ہوا کہ زمانے نے اُس کی مخالفت کی، یہاں تک کہ اُسے حرکتِ ارض کے دعوے پر سزا دی گئی۔ حالانکہ اُس کی یہ اطلاع طبعی اسباب کے تحت ریاضی کے حتمی قاعدے پر مبنی تھی، اُسے خود کو اپنے دعوے میں حق بجانب ہونا ثابت کرنے کے لیے عہدِ نیوٹن (تقریباً ۸۵ سال) انتظار کرنا پڑا۔ یعنی اُس کی موت کے ۴۵ سال بعد (۱۶۸۷ء میں) اِس امر کی تصدیق ہو سکی کہ تجربی معیار پر مبنی اُس کی خبر درست تھی۔ جب طبعیاتی حقائق تک کا یہ حال ہے کہ مدتوں بعد اُن کی واقعیت کھل پاتی ہے، تو خوارقِ عادت تو بعد در بعد امور سے متعلق ہوتی ہیں۔

کہ کسی اور نبی کی نہیں۔ کسی صاحب کا دعویٰ ہو، تو مقابلہ کر کے دیکھیں۔ جن میں کثرت سے صادق بھی ہو چکی ہیں۔ مثلاً خلافت کا ہونا حضرت عثمانؓ اور حضرت حسینؓ کا شہید ہونا اور حضرت حسنؓ کے ہاتھ پر دو گروہ اعظم کا صلح ہو جانا، ملک کسریٰ اور ملک روم کا فتح ہونا، بیت المقدس کا فتح ہو جانا، مروانیوں اور عباسیوں کا بادشاہ ہونا، نارجاز کا ظاہر ہونا، ترکوں کے ہاتھ سے اہل اسلام پر صدمات کا نازل ہونا، جیسا چنگیز خان کے زمانے میں ظاہر ہوا۔ اور سوائے ان کے اور بہت سی باتیں ظہور میں آ چکی ہیں۔

☆: اخبارِ ماضیہ جن کی ٹھیک ٹھیک اطلاع تاریخ سے نہ ہو سکی تھی:

ادھر وقائعِ ماضیہ کا یہ حال کہ۔ باوجود اُمی ہونے اور کسی عالمِ نصرانی یا یہودی کی صحبت کے نہ ہونے کے۔ وقائعِ انبیائے سابق کے احوال کا بیان فرمانا، ایسا روشن ہے کہ بجز متعصبِ ناانصاف اور کوئی انکار نہیں کر سکتا۔

۲: حسنِ خلق:

اب اخلاق کو دیکھیے! رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہیں کے امیر یا بادشاہ نہ تھے۔ آپ کا افلاس ایسا نہیں جو کوئی نہ جانتا ہو۔ اس پر ایسے لشکر کی فراہمی جس نے اول تو تمام ملک عرب کو زیر و زبر کر دیا اور پھر فارس اور روم اور عراق کو چند عرصہ میں تسخیر کر لیا۔ اور اس پر معاملات میں وہ شائستگی رہی کہ۔ کسی لشکر نے سوائے مقابلہ جہاد کسی کی ایذا رسانی کسی طرح گوارا نہ کی۔ بجز تسخیرِ اخلاق اور کسی وجہ پر منطبق نہیں آ سکتی۔ القصہ آپ کے علم و اخلاق کے دلائلِ قطعیہ کے آثار تو اب تک موجود ہیں۔ اس پر بھی کوئی نہ مانے، تو وہ جانے۔

امر ہفتم:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی

خاتمیت

(من جملہ امور ہشت گانہ)

- ☆ قرآن اعلیٰ درجے کا علمی اعجاز ہے: الفاظ قرآنی اور الفاظ تورات و انجیل کا موازنہ۔
- ☆ تورات و انجیل کتاب الہی ہے، نہ کہ کلام الہی۔
- ☆ جس نبی پر مراتب کمال ختم ہو جائیں، وہ خاتم النبیین ہوگا۔
- ☆ تمام عالم پر خاتم النبیین کے دین کا اتباع واجب ہے۔
- ☆ متمدن سوسائٹی کا ایک اہم اصول۔

(۷)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خاتمیت

۱: اعجازی پہلو: قرآن اعلیٰ درجے کا علمی اعجاز:

علاوہ بریں قرآن شریف جس کو تمام معجزات علمی میں بھی افضل و اعلیٰ کہیے، ایسا برہان قاطع ہے کہ کسی سے کسی بات میں اُس کا مقابلہ نہ ہو سکا۔ علوم ذات و صفات و تجلیات و بدیہ خلاق (ظہور مخلوقات) و علم برزخ و علم آخرت و علم اخلاق و علم احوال و علم افعال و علم تاریخ و غیرہ، اس قدر ہیں کہ کسی کتاب میں اس قدر نہیں۔ کسی کو دعویٰ ہو تو لائے اور دکھائے۔

خاتمیت باعتبار فصاحت و بلاغت:

اس پر فصاحت و بلاغت کا یہ حال کہ آج تک کسی سے مقابلہ نہ ہو سکا۔ مگر ہاں جیسے اجسام و محسوسات کے حُسن و فُح کا ادراک ایک بار متصور نہیں۔ ایسے ہی ان معجزات علمی کی خوبی۔ جو متضمنِ علوم عجیبہ ہیں۔ ایک بار متصور نہیں۔ (مکرر سہ کر رہو مطالعہ ضروری ہے) مگر ظاہر ہے کہ (قرآن کے علوم عجیبہ کا ادراک بار بار کے مطالعے کے بعد ہونا) یہ کمالِ لطافت پر دلالت کرتی ہے، نہ کہ نقصان پر۔

فصاحت و بلاغت کے ادراک کے لیے ذوقِ سلیم کی ضرورت:

بالجملہ، اگر کسی بلید کم فہم کو وجہ فصاحت و بلاغتِ قرآنی (یعنی قرآن کی فصاحت و بلاغت کی نوعیتیں) ظاہر نہ ہوں، تو اس سے اُس (قرآن) کا نقصان لازم نہیں آتا، کمال ہی ثابت ہوتا ہے۔

عبارتِ قرآنی کا حسن و رعنائی ہر شخص کو محسوس ہوتا ہے:

علاوہ بریں عبارتِ قرآنی ہر کس و ناکس رند بازاری کے نزدیک بھی ایسی طرح اور عبارتوں سے ممتاز ہوتی ہے جیسے کسی خوش نویس کا خط بد نویس کے خط سے۔

فصاحت و بلاغت: بدیہی ہے:

پھر جیسے تناسبِ خد و خالِ معشوقان اور تناسبِ حروفِ خطِ خوش نویساں معلوم ہو جاتا ہے اور پھر کوئی اُس کی حقیقت اس سے زیادہ نہیں بتا سکتا کہ دیکھ لو یہ موجود ہے۔ ایسے ہی تناسبِ عبارتِ قرآنی۔ جو، وہی فصاحت و بلاغت ہے۔ ہر کسی کو معلوم ہو جاتا ہے۔ پر اُس کی حقیقت اس سے زیادہ کوئی نہیں بتلا سکتا کہ دیکھ لو یہ موجود ہے۔

الفاظِ قرآنی اور الفاظِ توریت و انجیل کا موازنہ:

الغرض معجزاتِ علمی میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، اور سب (انبیاء) سے زیادہ ہیں۔ کیوں کہ کلامِ ربانی (سوائے خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کے) اور کسی (نبی) کے لیے نازل نہیں ہوا۔

اہل کتاب کا اپنی کتاب کے متعلق اعتراف:

چنانچہ خود اہل کتاب اس بات کے معترف ہیں کہ الفاظِ توریت و انجیل مُنزَل من اللہ نہیں۔ وہاں (خدا تعالیٰ کے ہاں) سے فقط الہامِ معانی ہوا اور یہاں اکثر انبیاء یا حواریوں نے اُن کو اپنے الفاظ میں ادا کر دیا۔

دیگر کتب کے متعلق اہل اسلام کا اعتقاد:

اور اپنا یہ اعتقاد ہے کہ الفاظِ کتبِ سابقہ بھی اُسی طرف سے ہیں، پر وہ مرتبہ فصاحت و بلاغت جو مناسبِ شانِ خداوندی ہے اور (دیگر) کتابوں میں اس لیے نہیں کہ

اُن کا مہبط (۱) خود صفتِ کلامِ خداوندی نہیں یا یوں کہو (الفاظِ کتب سابقہ) عبارتِ ملائکہ ہے، گو مضامینِ خداوندی ہے۔

تورات و انجیل کتابِ الہی ہیں، نہ کہ کلامِ الہی:

اور شاید یہی وجہ ہے کہ تورات و انجیل کی نسبت قرآن وحدیث میں کتاب اللہ کا لفظ آتا ہے، کلام اللہ کا لفظ نہیں آتا۔ اگر ہے تو ایک جا ہے (۲)؛ مگر وہاں (کلام اللہ کے مصداق میں) دو احتمال ہیں۔ ۱: ایک تو یہی توریت۔ ۲: دوسرے وہ کلام جو بعض بنی اسرائیل نے بمعیتِ حضرت موسیٰ علیہ السلام سنے تھے۔ اگر وہ کلام تھے تو اُس سے توریت کا عبارتِ خداوندی ہونا ثابت نہیں ہو سکتا۔ اور اگر خود تورات مراد ہے، تو وہ کلام ایسے سمجھو جیسے بعض شاعر، گنواروں سے انہیں کے محاوروں میں گفتگو کرنے لگتے ہیں۔ مگر ظاہر ہے کہ اُس وقت کلامِ شاعر مذکور اگرچہ بظاہر کلامِ شاعر ہی سمجھے جائیں گے؛ مگر منشأ اُس کلام کا اُس کا وہ کمال نہ ہوگا جس کو کمالِ شاعرانہ اور قوتِ فصاحت و بلاغت کہتے ہیں۔ ایسے ہی تورات کو بھی بہ نسبتِ خدا خیال فرمالیجیے۔ اور شاید یہی وجہ ہو کہ دعویٰ اعجازِ توریت و انجیل نہ کیا گیا، ورنہ ظاہر ہے کہ (اگر توریت کلام اللہ ہوتا، تو اُسے دعویٰ کرنا چاہیے تھا، اس لیے کہ یہ وصفِ توریت کے لیے ایک معجزہ ہوتا، کیوں کہ) اس معجزے سے بڑھ کر اور کوئی معجزہ نہ تھا؛ چنانچہ اوپر معروض ہو چکا۔

۲: اعجازِ علمی کا اعلیٰ درجہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے مختص ہونا:

اور بایں وجہ کہ علم تمام اُن صفات سے جو ربی عالم ہیں یعنی اُن صفات کو عالم

(۱) جہاں سے دیگر کتب کا نزول ہوا۔

(۲) يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ (البقرة: ۷۵)

سے تعلق ہے، جیسے علم و قدرت، ارادہ، مشیت، کلام، (۳) کیوں کہ علم کو معلوم اور قدرت کو مقدور اور ارادہ کو مراد اور مشیت کو مرغوب اور کلام کو مخاطب کی ضرورت ہے (چوں کہ تعلق و تربیت میں سب سے ضروری، اعلیٰ اور اہم شی علم ہے) اس لیے وہ نبی جس کے پاس معجزہ علمی ہو، تمام اُن نبیوں سے اعلیٰ درجے میں ہوگا جو معجزہ عملی رکھتے ہوں گے۔ کیوں کہ جس درجے کا معجزہ ہوگا، وہ معجزہ اس بات پر دلالت کرے گا کہ صاحب معجزہ اُس درجے میں یکتائے روزگار ہے اور اُس فن میں بڑا سردار ہے۔ اس لیے ہمارے حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی افضلیت کا اقرار بشرطِ فہم و انصاف ضرور (ی) ہے۔

نتیجہ بحث

۱: جس نبی پر مراتبِ کمال ختم ہو جائیں، وہ خاتم النبیین ہوگا :

علیٰ ہذا القیاس، جب یہ دیکھا جاتا ہے کہ علم سے اوپر کوئی ایسی صفت نہیں جس کو عالم سے تعلق ہو، تو خواہ و مخواہ اس بات کا یقین پیدا ہو جاتا ہے کہ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر تمام مراتبِ کمال ایسی طرح ختم ہو گئے جیسے بادشاہ پر مراتبِ حکومت ختم ہو جاتے ہیں۔ اس لیے جیسے بادشاہ کو خاتم الحکام کہہ سکتے ہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو خاتم الکالمین اور خاتم النبیین کہہ سکتے ہیں۔

۲: تمام عالم پر خاتم النبیین کے دین کا اتباع واجب ہے :

مگر جس شخص پر مراتبِ کمال ختم ہو جائیں گے، تو بایں وجہ کہ نبوت سب کمالاتِ بشری میں اعلیٰ ہے۔ چنانچہ مسلم بھی ہے اور تقریر متعلق بحث تقرب بھی۔ جو اوپر گزر چکی

(۳) ایسی صفات کل سات ہیں، پانچ یہاں ذکر کی گئیں، جن سے گفتگو متعلق ہے۔ پہلی اور ساتویں صفات: حیات (جو کہ علم سے پہلے ہے) اور تکوین ہیں۔ (”تقریر بدل پذیر“ کے حوالے سے اس کا ترکہ گزر چکا)

ہے (۱)۔ اس پر شاہد ہے۔ اس لیے آپ کے دین کے ظہور کے بعد (نہ صرف دیگر انسان و اہل مذاہب؛ بلکہ) سب اہل کتاب کو بھی اُن کا اتباع ضروری ہوگا، کیوں کہ:

تائیدات: ۱: متمدن سوسائٹی کا اصول:

حاکم اعلیٰ کا اتباع تو حکام ماتحت کے ذمے بھی ہوتا ہے، رعایا تو کس شمار میں ہیں۔ علاوہ بریں، جیسے لارڈ لٹن کے زمانے میں لارڈ لٹن کا اتباع ضروری ہے، اُس وقت احکام لارڈ نارٹھ بروک کا اتباع کافی نہیں ہو سکتا۔ اور نہ اُس کا اتباع باعثِ نجات سمجھا جاتا ہے۔ ایسے ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ بابرکات میں اور اُن کے بعد، انبیائے سابق کا اتباع کافی اور موجبِ نجات نہیں ہو سکتا۔

۲: دیگر کسی نبی نے دعوائے خاتمیت نہیں کیا:

اور یہی وجہ ہوئی کہ سوائے آپ کے اور کسی نبی نے دعوائے خاتمیت نہ کیا۔

۳: حضرت عیسیٰ کی پیش گوئی:

بل کہ انجیل میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا یہ ارشاد کہ۔ جہان کا سردار آتا ہے۔ خود اس بات پر شاہد ہے کہ حضرت عیسیٰ خاتم نہیں۔ کیوں کہ حسبِ اشارہ مثالِ خاتمیت، بادشاہِ خاتم وہی ہوگا جو سارے جہان کا سردار ہو۔ اس وجہ سے ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سب میں افضل سمجھتے ہیں۔ پھر یہ آپ کا خاتم ہونا آپ کے سردار ہونے پر دلالت کرتا ہے اور بقرینہ دعوائے خاتمیت۔ جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے۔ یہ بات یقینی سمجھتے ہیں کہ وہ جہان کے سردار جن کی خبر حضرت عیسیٰ دیتے ہیں حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی ہیں۔

(۱) ملاحظہ ہوا میر پنجم: نبوت کی علامات اور صفات۔

امر ہشتم:

محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع میں نجات کا منحصر ہونا (من جملہ امور ہشت گانہ)

۱- نسخ احکام کا شبہ

۲- ”کلام اللہ“، ”کلیم اللہ“ اور ”کلمہ“ سے پیدا ہونے والا اشتباہ۔

(۸)

محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع میں نجات کا منحصر ہونا

۱: نسخ احکام کا شبہ:

رہا یہ شبہ کہ یہ صورت نسخ احکام کی ہے (کہ دین محمدی کے ظہور کے بعد دیگر نبیوں کا دین منسوخ ہو جائے)، اور نسخ احکام چوں کہ غلطی حکم اول پر دلالت کرتا ہے اور خدا کے علوم اور احکام میں غلطی متصور نہیں، اس لیے یہ بات بھی غلط ہوگی کہ سوائے اتباع محمدی اور کسی طرح نجات متصور نہیں۔ (۱)

جواب:

اس کا جواب یہ ہے کہ نسخ فقط تبدیلی احکام کو کہتے ہیں، غلطی کا اشارہ اس میں سے سمجھ لینا سخت نا انصافی ہے۔ (یعنی یہ سمجھنا کہ نسخ احکام غلطی حکم اول پر دلالت کرتا ہے، درست نہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ) یہ لفظ عربی ہے، اس کے معنی ہم سے پوچھنے تھے، پھر اعتراض کرنا تھا۔ سنی! خدا کے احکام کا نسخ اس قسم کا ہوتا ہے جیسے طبیب کا منضج کے نسخ کی

(۱) یہ شبہ نہ صرف عیسائی پیش کرتے ہیں، بلکہ پنڈت دیانند سرسوتی کی جانب سے بھی یہی شبہ پیش کیا گیا تھا۔ ملاحظہ ہو ”انتصار الاسلام“ اور اسی شبہ سے متاثر ہو کر سرسید احمد خان نے نسخ کا انکار کیا اور مسلمانوں میں مصالحت بین المذاہب کے رُحمان کو فروغ دیا۔ اور اسی شبہ سے فائدہ اٹھا کر اسلام اور کفر کی درمیانی خلیج ڈھاتے ہوئے مفکر راشد شاز نے کہا کہ ”عمل صالح کے وہ حاملین بھی جن کا تعلق دوسرے ایمانی طائفوں سے ہے مثلاً یہود و نصاریٰ اور صابئین تو ایسے خدا شناسوں اور فکر آخرت رکھنے والوں کو بھی عطاء ربی“ ﴿اَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ اور ہر قسم کے خوف و حزن سے نجات ﴿لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ کا مژدہ سنایا گیا ہے۔“ (راشد شاز: ”تشکیل جدید“، ص ۴۷-۴۸)

جگہ مسہل کا نسخہ لکھ دینا۔ (۲) چناں چہ وہ تقریر بھی۔ جس میں خدا کے احکام (اوامر) کا بندوں کے حق میں نافع ہونے اور اس کی مناہی کا اُن (بندوں) کے حق میں مضر ہونے کی طرف اشارہ کر چکا ہوں، اس کے ساتھ یہی طبیب کی مثال عرض کر چکا ہوں۔ اس مضمون کے لیے مؤید ہے۔ (۳)

نسخ احکام میں تبدیلی کی وجہ طبیعتوں کے احوال میں اختلاف ہے:

الغرض تبدیلی احکام خداوندی مثل تبدیلی احکام حکام دنیا۔ بوجہ غلطی فہم۔ نہیں

(۲) مرض پیدا کرنے والے مواد و فضلات کا بدن سے خارج کرنا ”استفراغ“ کہلاتا ہے۔ استفراغ کے لیے پہلے ایسی تدبیر اختیار کرنی ہوتی ہے کہ مادہ اخراج کے قابل ہو جائے۔ اسی قابل اخراج بنانے کے عمل کو عمل ”نفع“ (نفع دینا) کہتے ہیں اور جن دواؤں کے ذریعے یہ عمل کیا جاتا ہے، ایسی دوائیں ”منضج“ کہلاتی ہیں۔ عمل نفع کے بعد مادے کو معدہ، امعاء اور اُن کے قریبی اعضاء کی رگوں سے براز کے ذریعے خارج کرنے کا عمل ”اسہال“ کہلاتا ہے۔ اور ایسی دوائیں ”مسہل“ کہلاتی ہیں۔ مادے کا ”استفراغ“ کرتے وقت پہلے منضج کا نسخہ (یعنی ایسا نسخہ جس میں منضجات شامل ہوں) استعمال کیا جاتا ہے، پھر مسہل کا ایسا نسخہ دیا جاتا ہے جس میں منضجات کے استعمال کے بعد اسی نسخے میں (حب) طبیعت مریض) مسہلات کا اضافہ کیا جاتا ہے اور کبھی منضجات بند کر کے مسہلات دی جاتی ہیں۔ منضجات طبیعت میں نرمی پیدا کرتی ہیں، جب کہ مسہلات مادے کا براز کی صورت میں تیزی کے ساتھ اخراج کرتی ہیں۔ منضج کے بجائے مسہل یا منضج سے پہلے مسہل دینے سے نقصان یہ ہوتا ہے کہ وہ لیسیدار غلیظ مرضی مواد جو انسجہ کے رخنوں اور خلاؤں میں جمے، پھنسے اور چپکے ہوئے ہوتے ہیں، وہ نکلنے سے رہ جاتے ہیں۔ دوسرا ضرر یہ ہوتا ہے کہ نکلنے والے فاسد مواد کے ساتھ بعض صالح مواد بھی خارج ہو جاتے ہیں۔ تیسرا ضرر یہ ہوتا ہے کہ اعضائے ہضم میں سچ اور خراش لاحق ہو کر اُن کا فعل اور قوت ضعیف ہو جاتی ہے۔ چوتھی خرابی یہ لاحق ہوتی ہے کہ قوت مدبرہ بدن ضعیف ہو جاتی ہے۔ اس لیے منضج سے پہلے مسہل کا استعمال اصول علاج کے بالکل خلاف ہے۔ (ملاحظہ ہو: اصول طب از کمال الدین حسین ہمدانی ص ۳۷۳-۳۷۴ قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان نئی دہلی، نیز القانون فی الطب از بوعلی ابن سینا)۔

(۳) ملاحظہ ہو ”انسان کا مقصد تخلیق“ ص ۵۴ جہاں اصول نمبر ۶ کے تحت یہ عبارت درج ہے: ”جیسے مریض کے حق میں اطاعت طبیب اور اُس کی فرماں برداری (اوامر کا بجا لانا، مناہی سے رُکنا) اُسی (مریض) کے حق میں مفید ہے۔ الخ“ اسی سے یہ بات نکلتی ہے کہ طبیب حسب حال مریض کے نسخے میں تبدیلی بھی کرے گا۔

ہوتی؛ بل کہ اس غرض سے ہوتی ہے کہ (جس طرح منہج کا زمانہ ختم ہونے کے بعد) مثل منہج، (شریعت کے) حکم اول کا زمانہ نکل گیا اور مثل مسہل (شریعت کے) حکم ثانی کا زمانہ آ گیا۔ اور اس قسم کے تبدل احکام کے اقرار سے حضرات نصاریٰ بھی منحرف نہیں ہو سکتے۔ چنانچہ (جہاں ایک طرف یہ تبدیلی امور طبیعت اور قانون فطرت کے عین موافق ہے، وہیں مذہبی امور میں) بعض احکام تورات کا۔ بوجہ انجیل۔ مبدل ہو جانا سب کو معلوم ہے۔ پھر اگر اس قسم کو نصاریٰ نسخ نہ کہیں تکمیل کہیں، تو فقط لفظوں ہی کا فرق ہوگا معنی وہی رہیں گے۔ اور اگر نسخ ہی کہتے ہیں تو چشم مارو شن دل ماشاد۔

۲: ”کلام اللہ“، ”کلم اللہ“ اور ”کلمہ“ سے پیدا ہونے والا اشتباہ:

اس کے بعد یہ گزارش ہے کہ شاید نصاریٰ کو یہ خیال ہو کہ حضرت موسیٰ کا کلم اللہ ہونا اور حضرت عیسیٰ کا کلمہ ہونا مسلم ہے، پھر بوجہ نزول کلام اللہ محمدیوں ہی کو کیا افتخار رہا؟ (۱)
جواب:

تو اس کا اول تو یہ جواب ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا کلم ہونا بایں معنی ہے کہ وہ خدا کے مخاطب تھے اور خدا کے کلام اُن کے کان میں آئے۔ یہ نہیں کہ اُن کی زبان تک اور اُن کے منہ تک بھی نوبت پہنچی ہو۔ اور ظاہر ہے کہ کلام فصیح و بلیغ کا کان میں آ جانا سامع کا کوئی کمال نہیں۔ ورنہ (اگر کلام فصیح و بلیغ کا کان میں آ جانا سامع کا کوئی کمال ہوا کرے، تو) اس حساب سے سب صاحب اعجاز اور صاحب کمال ”کلام“ ہو جائیں۔ البتہ کلام بلیغ

(۱) ملاحظہ ہو ”مطلب یہ ہے کہ ”کلام اللہ“ (قرآن) جسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خاتمیت کے لیے ثبوت میں پیش کیا جا رہا ہے، تو یہ تو کوئی امتیازی بات نہیں، کیوں کہ اگر محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے ساتھ کلام اللہ وابستہ ہے، تو حضرت موسیٰ کا ”کلم اللہ“ ہونا اور حضرت عیسیٰ کا ”کلمہ“ ہونا بھی مسلمات میں سے ہے۔

کا منہ میں آنا اور زبان سے نکلتا؛ البتہ کمال سمجھا جاتا ہے۔ بشرط یہ کہ اول کسی اور سے نہ سنا ہو، فقط خدا ہی کی قدرت و عنایت کا واسطہ ہو۔ سو یہ بات اگر میسر آئی ہے، تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو میسر آئی۔ یہی وجہ ہوئی کہ سوا آپ کے اور کسی نے یہ دعویٰ (قرآن کے کلام اللہ ہونے کا) نہیں کیا۔ اس تقریر کے سننے دیکھنے والوں کو انشاء اللہ اس بات کا یقین ہو جائے گا کہ:

تائیدات

۱: تورات کی شہادت:

تورات کی وہ پیشین گوئی۔ جس میں یہ ہے کہ اُس کے منہ میں اپنے کلام ڈالوں گا۔ بلاشبہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی شان میں نازل ہوئی ہے۔
تشبیہ محمد بموسیٰ کی وضاحت:

اور اس وقت یہ بات بھی آشکارا ہو گئی کہ اس پیشین گوئی میں جو اس فقرہ سے اول حضرت موسیٰ علیہ السلام کو خطاب کر کے فرماتے ہیں کہ تجھ جیسا نبی پیدا کرونگا، اس کا یہ مطلب نہیں کہ تو اور وہ تساوی المراتب ہوں گے؛ بل کہ یہ مطلب ہے کہ کلام ربانی سے تجھے بھی معاملہ پڑا اور اُسے بھی معاملہ پڑے گا۔

تشبیہ کا نقطہ افتراق:

مگر چوں کہ یہ تشبیہ اگر مطلق رہتی تو کمالِ مشابہت پر دلالت کرتی جس کا حاصل وہی تساوی مراتب نکلتا۔ (اس لیے تشبیہ کو مطلق نہیں رکھا؛ بلکہ) آگے بطور استثناء و استدراک یہ ارشاد فرمایا کہ اُس کے منہ میں اپنے کلام ڈالوں گا تا کہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ وہ تم سے افضل ہوں گے۔

”منہ میں اپنے کلام ڈالوں گا“ کی وضاحت:

کیوں کہ اُس وقت وہ نبی بمنزلہ زبانِ خدا ہوں گے اور ایسی صورت ہو جائے گی جیسے مثلاً تاثیرِ مسمریزم سے کسی عالم کی روح کا پرتو کسی غیر کی روح پر (یعنی عام آدمی کی روح پر) پڑ جائے اور اس وجہ سے (وہ عام آدمی) علوم کی باتیں کرنے لگے۔ (تو) جیسے اُس وقت متکلم کوئی اور ہی ہوتا ہے، پر زبانِ اسی شخص (عام آدمی) کی ہوتی ہے۔ اور اسی لیے بظاہر یوں ہی کہا جاتا ہے کہ یہی شخص باتیں کرتا ہے۔ ایسے ہی یہاں بھی خیال فرمالیجیے (کہ خدا تعالیٰ کے کلام کا پرتو، روحِ نبوی اور زبانِ نبوی پر پڑا)۔

کان اور زبان کا فرق ہی کلیم اور کلام کی بنائے افضلیت ہے:

اور ظاہر ہے کہ زبان متکلم ہی کی جانب شمار کی جاتی ہے؛ البتہ کان مخاطب کی جانب شمار کیے جاتے ہیں۔ سو جب متکلم خداوند کریم ہوئے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بمنزلہ زبان و ترجمان، تو بے شک اس حساب سے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو اُن کے ساتھ درجہ تساوی میسر نہیں آ سکتا۔

مخالفتِ ختمِ نبوت اور مسئلہٴ حرب:

مگر جب یہ بات واجب التسلیم ہوئی، تو یہ بات آپ چسپاں ہو گئی کہ جو اُس نبی کا مخالف ہوگا، اُس سے میں انتقام لوں گا؛ کیوں کہ اُس وقت اُس نبی کی مخالفت کو بہ نسبت اور نبیوں کی مخالفت کے زیادہ تریوں کہہ سکتے ہیں کہ خدا کی مخالفت ہے۔ اس لیے خدا ہی انتقام لے گا۔ مگر جس طرح خدا کی جانب دربارہٴ کلام وہ شمار کیے گئے ایسے ہی دربارہٴ انتقام بھی اُن کو شمار کر لیجیے، اور اُن جہادوں کو۔ جو خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے مخالفوں کے ساتھ کیے ہیں۔ اس انتقام کا ظہور سمجھ لیجیے۔

”کلمہ“ کے اشتباہ کا جواب:

(یہ تو بات ”کَلِیم“ کی تھی۔ اب گفتگو ”کلمہ“ پر) باقی حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا ”کلمہ“ ہونا، مخاطب پر فوقیت رکھے گا (لیکن) متکلم پر فوقیت اس سے ثابت نہ ہوگی (۱)، بل کہ کلمہ کا مفہوم متکلم ہی کی افضلیت پر دلالت کرے گا؛ مگر (چوں کہ حضرت عیسیٰ کے لیے پر تو کلام ہونے کی حیثیت ثابت نہیں، دوسری طرف) جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو متکلم کی جانب مانا تو وہی افضل ہوں گے حضرت عیسیٰ افضل نہ ہوں گے۔

”کلمہ“ سے ”مخاطب“ و ”متکلم“ کسی پر بھی استدلال درست نہیں:

(ایک جواب تو یہ ہوا۔) علاوہ بریں (دوسرا جواب یہ ہے کہ کلمہ سے ”مخاطب“ (یعنی کان) اور ”متکلم“ (یعنی زبان) میں سے کسی پر بھی استدلال درست نہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ) تمام انبیاء؛ بل کہ تمام کائنات کلماتِ خدا ہیں۔

”کلمہ“ کی حقیقت:

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ کلام حقیقی (اصل میں) کلام معنوی ہے۔ الفاظ کو فقط بایں وجہ کلام کہہ دیتے ہیں کہ کلام معنوی پر دلالت کرتے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ ہر شے کے بنانے سے پہلے اُس کی نسبت کچھ نہ کچھ سمجھ لینا ضروری ہے۔ اس لیے اول اُس شے کا وجود ذہن میں ہوگا۔ اُس کے بعد خارج میں ہوگا۔ اور اس لیے اُس شے کو ”کلمہ“ کہنا ضرور ہوگا۔ اس صورت میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام میں اوروں میں اتنا ہی فرق ہوگا کہ اُن کی نسبت قرآن میں یہ آیا ہے کَلِمَتُهُ اَلْقَاہَا اِلٰی مَرِیْمَ۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت

(۱) یعنی حضرت موسیٰ کلیم اللہ پر حضرت عیسیٰ کی توفیق ثابت ہو جائیگی؛ مگر کلام اللہ کے حامل اور متکلم کی حیثیت رکھنے والے حضور محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نہ ہو سکتی گی۔

عیسیٰ کلمہ خدا ہیں۔ خدا نے اُس کو مریم کی طرف ڈال دیا۔ غرض خداوندی یہ تھی کہ اُن میں کچھ فوقیت نہیں، جیسے اور، ویسے ہی وہ۔ فقط اتنا ہے کہ بے واسطہ غیر، مریم کی طرف ڈالے گئے، مگر اس بیان کے باعث وہ اس خطاب (کَلِمَتُ اللّٰهِ) کے ساتھ مشہور ہو گئے۔

”صفت العلم“ کا امتیاز اور ”کلمہ“ و ”کلام“ کے ساتھ اُس کی نسبت اور موازنہ:

اس تقریر کے بعد جب یہ لحاظ کیا جاتا ہے کہ منشائے فیوض محمدی صلی اللہ علیہ وسلم صفت العلم ہے اور وہ سب میں اول ہے۔ یہاں تک کہ کلام بھی اُس کے بعد میں ہے؛ بل کہ صفت کلام خود اُس علم ہی کے طفیل ظہور میں آتی ہے۔ تو پھر یہ تقریر اور بھی چسپاں ہو جاتی ہے۔ الغرض! حضرت عیسیٰ علیہ السلام اگر مفعول صفت کلام (کہ جن کو مریم کی طرف ڈالا گیا) اور ظہور و مظہر صفت کلام ہیں؛ کیوں کہ ہر مفعول ظہور و مظہر مصدر ہوتا ہے۔ چنانچہ مشاہدہ حال دھوپ وزمین سے عیاں ہے۔ اس لیے کہ اول (دھوپ) مفعول مطلق، دوسرا (زمین) مفعول بہ ہے۔ وہ (دھوپ) ظہور ہے یہ (زمین) مظہر ہے، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ظہور و مظہر صفت العلم سمجھے جو کلام کی بھی اصل ہے۔

تاثیرِ احیاء، صفت کلام سے متعلق ہے:

یہی وجہ ہے کہ تاثیرات صفت کلام میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت موسیٰ اور حضرت عیسیٰ سے بڑھے ہوئے ہیں (کیوں کہ یہ دونوں انبیاء تو ”کلمہ“ اور ”کلام“ ہیں؛ لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم ”کلمہ“ اور ”کلام“ کی بھی اصل ”صفت العلم“ کے مظہر ہیں۔ اور وجہ اس کی ”صفت العلم“ کے مظہر ہونے کے باعث مرتبہ بلند ہونے کی) یہ ہے کہ۔ (چوں کہ) کلام خواص حیات میں سے ہے۔ حالت موت میں کلام متصور نہیں۔ (اس لیے) جس میں صفت کلام خداوندی کا زیادہ ظہور ہوگا، اُس میں تاثیرِ احیاء بھی زیادہ ہوگی۔ (اور ظاہر

ہے وہ ذات جو صفتِ کلام خداوندی کی بھی اصل اور بنیاد سے وابستہ ہوگی۔ اور وہ صفتِ العلم کا مظہر ہونا ہے۔ تو اُسی میں صفتِ کلام خداوندی کا ظہور بھی سب سے زیادہ ہوگا۔
تاثیرِ احیاء حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زیادہ ہے: چند مثالیں:

حضرت موسیٰ علیہ السلام اور انقلابِ عصائے موسوی

۱: حضرت موسیٰ علیہ السلام سے اگر اُن کا عصا سانپ بن کر زندہ ہو جاتا تھا تو رسول اللہ علیہ وسلم کے تصدق سے پتھر اور سوکھی کھجور کی لکڑی کا ستون زندہ ہو گیا۔ اور پھر تماشا یہ ہے کہ اس کی وہی ہیئتِ اصلی (قائم) رہی۔ اگر (ستون) کسی جانور کی شکل ہو جاتا جیسے حضرت موسیٰ کے عصا کا حال ہوا، تو یوں تو کہنے کی گنجائش تھی کہ آخر کچھ نہ کچھ زندوں سے مناسبت تو ہے؛ مگر سوکھا ستون روئے اور درِ محبت میں چلائے۔ اس میں ہرگز پہلے سے کچھ لگاؤ بھی زندگانی کا نہیں، اگر ہوتا تو پھر بھی کوئی مناسبت تھی۔ اس پر شوق و ذوقِ محبت اور درِ فراقِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم جو اُس سوکھے ستون سے جمعہ کے روز ایک جم غفیر اور مجمع کثیر میں ظہور میں آیا، اور بھی افضلیتِ محمدی صلی اللہ علیہ وسلم پر دلالت کرتا ہے۔ کیوں کہ درِ فراق اور شوق و اشتیاقِ مذکور کمال ہی درجہ کے ادراک و شعور پر دلالت کرتا ہے۔ جس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ عصائے موسوی کو اُس ستون کے ساتھ کچھ نسبت نہیں۔ وہاں اُس اژدہا سے سانپوں کی نوع سے بڑھ کر کوئی بات ثابت نہیں ہوئی۔ اور یہاں وہ آثارِ حیات اُس ستون سے نمایاں ہوئے کہ بجز اہل کمالِ نوعِ انسانی اور کسی سے اس کی امید نہیں۔

۲: علیٰ ہذا القیاس، پتھروں کا سلام کرنا اور درختوں کا بعدِ استماعِ اطاعتِ امر کرنا اور ایک جگہ سے دوسری جگہ جانا اور پردہ کے لیے دو درختوں کا جھک کر مل جانا، اُس حیات

اور اُس ادراک و شعور پر دلالت کرتا ہے کہ حیوانات سے اُس کی توقع نہیں۔ اگر ہے تو افرادِ انسانی ہی سے ہے۔

حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور اِحیائے موتی

علیٰ ہذا القیاس، حضرت عیسیٰ کا مردوں کا زندہ کرنا یا گارے سے جانوروں کی شکل بنا کر زندہ کر دینا بھی اس قسم کے معجزاتِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے برابر نہیں ہو سکتا، کیوں کہ:

۳: مردہ قبل موت تو زندہ تھا، سو کھا درخت تو کبھی زندہ تھا ہی نہیں۔ ورنہ

۴: ایسے ہی وہ جانور جو عیسیٰ علیہ السلام بنا کر اڑاتے تھے باعتبار شکل تو اُن کو کسی قدر زندوں سے مناسبت تھی، یہاں تو یہ بھی نہ تھا۔ پھر فرق ادراک و شعور اور علاوہ رہا۔ فکرِ آخرت نہ ہو، تو دلائل موثر نہیں ہوتے:

اس پر بھی۔ بوجہ تعصب۔ کوئی شخص اپنی وہی مرغی کی ایک ٹانگ کہے جائے، تو اُس کا کیا علاج؟ منہ کے آگے آڑ نہیں، پہاڑ نہیں، جو چاہو، سو کہو؛ مگر فکرِ آخرت بھی ضرور (ی) ہے۔ (وہ نہ ہو تو دلائل نتیجہ خیز نہیں۔)

محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے چند عملی معجزات اور معجزات انبیائے دیگر

(۱) پتھر میں سے پانی نکلنے اور انگلیوں سے پانی نکلنے میں فرق

(۲) پانی کا زیادہ ہو جانا، کھانے کا بڑھ جانا، روٹیوں کا زیادہ ہو جانا

(۳) شفائے مرضی

انشقاقِ قمر اور آفتاب کا ٹھہر جانا یا غروب کے بعد لوٹ آنا

انشقاقِ قمر سکونِ زمین سے کہیں زیادہ حیرت انگیز ہے

ہر قسم کی حرکت، طبعی ہو یا قسری بلا شعور و ارادہ نہیں ہو سکتی

دور سے تھام لینا ممکن، پر دور سے کسی جسم کا پھاڑ دینا تصور میں نہیں آ سکتا

آواز پر ٹھہر جانا، صدا دینے والے کی تاثیر پر دلالت نہیں کرتا

فلکیات میں زوالِ حرکت بہ مقابلہ خرق و التیام آسان ہے

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت کی برکت اور موسیٰ علیہ السلام کا یدِ بیضاء

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت کی برکت اور ابراہیم علیہ السلام پر آگ کی بے تاثیر

محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے چند عملی معجزات

اس کے بعد یہ گزارش ہے کہ باعتبار معجزاتِ علمیہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اور انبیاء سے بڑھارہنا تو بحکم انصاف ظاہر و باہر ہو گیا۔ بل کہ اس ضمن میں بعض معجزاتِ عملی کی رو سے بھی آپ کی فوقیت اور (دیگر) انبیاء پر واضح و آشکارا ہو گئی۔ اس لیے کہ درختوں کا چلنا اور ستون کا رونا منجملہ اعمال ہیں منجملہ علوم نہیں، گو بایں اعتبار کہ اعمالِ اختیاریہ درد و زاری کے لیے اول ادراک و شعور اور حیات کی ضرورت ہے۔ ان اعمالِ (اختیاریہ) سے اول انہیں وقائع (درختوں کے چلنے اور ستون کے رونے) میں (ادراک و شعور اور حیات کا) ظہور معجزہ علمیہ بھی ہو گیا۔ (۱)

مگر اب اہل انصاف کی خدمت میں یہ گزارش ہے کہ کسی قدر اور گزارش بھی سن لیں، تاکہ فوقیتِ محمدی باعتبار معجزاتِ عملی بھی ظاہر ہو جائے۔

بہ لحاظ حضرت موسیٰ علیہ السلام

۱: پتھر میں سے پانی نکلتا اور انگلیوں سے پانی نکلتا:

☆ حضرت موسیٰ کی برکت سے اگر پتھر میں سے پانی نکلتا تھا، تو یہاں دست

(۱) یہ حکمت تھی ان واقعات کے معجزاتِ علمیہ میں ذکر کرنے کی؛ لیکن فی الواقع دیکھا جائے، تو ان کا شمار معجزاتِ علمیہ میں ہے اور اس لحاظ سے معجزاتِ علمیہ کے ذکر کی مزید ضرورت نہ تھی؛ لیکن موقع کی ضرورت کا لحاظ کرتے ہوئے معجزاتِ علمیہ کا ذکر آئندہ صفحات میں مستقلاً بھی کیا جا رہا ہے۔

مبارک میں سے نکلتا تھا، اور ظاہر ہے کہ پتھروں سے پانی نکالنا اتنا عجیب نہیں جتنا گوشت و پوست میں سے پانی کا نکالنا عجیب ہے۔

☆ پھر حضرت موسیٰؑ کے معجزہ میں پتھر میں سے پانی کے نکلنے سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ جسم مبارک موسوی کا یہ کمال تھا۔ اور یہاں یہ ثابت ہوتا ہے کہ دست مبارک محمدی منبع فیوض لا انتہا ہے۔

☆ بل کہ جب یہ دیکھا جائے کہ کسی پیالے میں تھوڑا سا پانی لے کر اُس پر آپ نے ہاتھ پھیلا دیا جس سے اس قدر پانی نکلا کہ تمام لشکر سیراب ہو گیا اور لشکر کے جانور سیراب ہو گئے، تو یہ بات حکم فہم سلیم سمجھ میں آتی ہے کہ جیسے آئینہ وقتِ قابلِ آفتاب فقط قابلِ مفعول ہوتا ہے اور نورِ افشانی فقط آفتاب ہی کا کام ہے۔ اور یہ کمالِ نور اسی (آفتاب) کی طرف سے آیا ہے، آئینہ کی طرف سے نہیں۔ یا کائناتِ الجوا اور حوادثِ مابینِ ارض و سما میں فاعلیتِ آسمان کی طرف ہے، زمین فقط قابلِ ہے۔ دوسروں کا کمال لے کر ظاہر کرتی ہے۔ ایسے ہی اُس وقت جس وقت آپ نے دستِ مبارک اُس پانی پر رکھا اور یہ معجزہ نکشیر آب نمایاں ہوا، تو یوں سمجھو کہ پانی محض قابلِ تھا، فاعلیت اور ایجاد آپ کی طرف سے تھی یعنی فاعلیتِ فاعلِ حقیقی اور ایجادِ موجدِ حقیقی (اللہ جل شانہ) کے سامنے آپ کا دستِ مبارک ایک واسطہ فیض اور آلہ ایجاد تھا۔ گو اُس خدا کو بے ان و سائل کے بھی آتا ہے؛ لیکن اس میں شک نہیں کہ اس طور سے پانی کا پیدا ہونا صاف اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ جو کچھ ہوا، وہ آپ کے دستِ مبارک کی تاثیر سے ہوا۔ اور ظاہر ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے معجزہ میں یہ خوبی نہیں نکلتی؛ بل کہ فقط قدرتِ خدا ثابت ہوتی ہے۔

بہ لحاظ حضرت عیسیٰ علیہ السلام

۲: پانی میں اضافہ، کھانے کے بڑھ جانے کا موازنہ روٹیوں کے زیادہ ہو جانے سے:
 علیٰ ہذا القیاس، کنویں میں آپ کے تھوکنے سے پانی کا زیادہ ہو جانا یا کچھ پڑھنے
 سے کھانے کا بڑھ جانا، آپ کے کمالِ جسمی پر دلالت کرتا ہے۔ اور فقط یوں ہی روٹیوں کا
 زیادہ ہو جانا فقط خدا کی قدرت ہی پر دلالت کرتا ہے، حضرت عیسیٰؑ کے کمالِ جسمی پر دلالت
 نہیں کرتا۔ ہاں یہ مسلم کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام اور حضرت عیسیٰؑ کے واسطے سے ان امور کا
 ظہور میں آنا ان کے تقرب پر دلالت کرتا ہے۔ اور اسی وجہ سے (ان امور کو) اُن کا معجزہ
 سمجھا جاتا ہے۔ مگر یہ بات تو دونوں جانب یعنی حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور
 حضرت موسیٰؑ و حضرت عیسیٰؑ علیہما السلام میں برابر موجود ہے۔ اور پھر اس پر رسول اللہ صلی اللہ
 علیہ وسلم کے معجزہ میں کمالِ جسمی اور مزید برآں ہے۔

۳: شفاۓ مریضوں:

☆ علیٰ ہذا القیاس، حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ لگانے سے ٹوٹی
 ہوئی ٹانگ کا فی الفور صحیح و سالم ہو جانا اور ☆ بگڑی ہوئی آنکھ کا آپ کے ہاتھ لگاتے ہی
 اچھا ہو جانا، فقط یوں ہی بیماروں کے اچھے ہو جانے سے کہیں زیادہ ہے۔ کیوں کہ وہاں تو
 اس سے زیادہ کیا ہے کہ خداوند عالم نے حضرت عیسیٰؑ علیہ السلام کے کہتے ہی بیماروں کو اچھا
 کر دیا۔ کچھ برکتِ جسمانی حضرت عیسیٰؑ علیہ السلام میں نہیں پائی جاتی۔ اور یہاں (معجزہ
 اور کمالِ جسمی) دونوں موجود ہیں۔ کیوں کہ اصل فاعل تو پھر بھی خداوند عالم ہی رہا۔ پر
 بواسطۂ جسم محمدیؐ اس اُعجوبہ کا ظاہر ہونا، بیشک اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ آپ کا جسم
 مقدس منبع البرکات ہے۔

بہ لحاظ حضرت یوشع علیہ السلام

انشقاق قمر اور آفتاب کا ٹھہر جانا یا غروب کے بعد لوٹ آنا:

اور سنئے! حضرت یوشع علیہ السلام کے لیے یا کسی اور کے لیے آفتاب کا غروب کے بعد لوٹ آنا اگرچہ معجزہ عظیم الشان ہے، مگر انشقاقِ قمر اُس سے کہیں زیادہ ہے۔ کیوں کہ اول تو حکمائے انگلینڈ اور فیثا غورسیوں (۱) کے مذہب کے موافق اُن دونوں معجزوں (آفتاب کے ٹھہر جانے یا غروب کے بعد لوٹ آنے) میں زمین کا سکون یا کسی قدر اُس کا اُلٹی حرکت کرنا ثابت ہوگا۔ اور میں جانتا ہوں کہ حضرات پادریاں انگلستان پیاس وطن اسی مذہب کو قبول فرمائیں گے، بطلموسیوں کے مذہب یعنی حرکتِ افلاک و شمس و قمر و کواکب کو تسلیم نہ کریں گے۔ (۲) اور اگر دربارہٴ افلاک مخالفت کا ہونا باعثِ عدم قبول ہو (کہ یونانی حکما کے یہاں آسمانوں کا انکار پایا جاتا ہے)، تو اُس کا جواب یہ ہے کہ حکمائے انگلستان کے موافق آسمانوں کے اثبات کی ضرورت نہیں (کیوں کہ آسمان کے ہونے نہ ہونے کو نظامِ عالم کے قائم رہنے میں دخل ہو، یہ ضروری نہیں ہے)۔ گو اُن کے طور پر (یعنی حکمائے یونان کے طور پر آسمان کا) انکار بھی ضروری نہیں۔ (۳) اگر تمام کواکب کو آسمانوں سے ورے مایے اور آفتاب کو مرکزِ عالم پر تجویز کیجیے اور آسمان سے ورے ورے زمین وغیرہ کا اُس کے گرد اگر متحرک ہونا تجویز کیجیے، تو اُن (حکمائے انگلستان و اہل سائنس) کا کچھ نقصان نہیں، نہ اُن کی رائے و مذہب میں خلل آسکتا ہے۔

(۱) یونانی فلسفی فیثا غورث کی تحقیق ہے اور جدید سائنس دانوں کی بھی یہی تحقیق ہے کہ زمین متحرک ہے؛ لہذا ایسی صورت میں آفتاب کے ٹھہرنے یا غروب کے بعد لوٹنے سے زمین میں ٹھہراؤ یا حرکتِ معکوس تسلیم کرنا پڑے گا اور یہ زمین کے لیے خلافِ طبیعت ہے، نیز قانونِ فطرت کے برعکس ہونے کی وجہ سے یکسانیِ فطرت کے سائنسی مسئلہ کے خلاف ہے۔

انشقاق قمر سکون زمین سے کہیں زیادہ حیرت انگیز ہے:

بالجملہ بطور حکمائے انگلستان اس معجزہ کا (یعنی آفتاب کے ایک جگہ قائم ہو جانے کا) خلاصہ یہ نکلے گا کہ زمین کی حرکت مُبدَل بہ سکون ہوگئی۔ یا (بصورتِ ردِّ شمس) اس کی (مسئلہ) حرکت کے بدلے تھوڑی دور اُدھر کو حرکت ہوگئی۔

(یہ خرقِ عادت ہے اور تعجب خیز ہے)؛ مگر بوجہ قُرْبِ زمینِ اس بات میں اتنا تعجب نہیں جتنا انشقاقِ قمر میں تعجب ہے۔ کیوں کہ وہاں (انشقاقِ قمر میں) ایک تو یہ بات کہ لاکھوں کوس دور اتنی دور اوپر کی طرف تاثیر کا پہنچنا بہ نسبتِ اس کے کہ اُس چیز پر تاثیر ہو جائے جو اپنے زیرِ قدم ہو۔ اور وہ بھی قدموں سے لگی ہو۔ کہیں زیادہ ہے۔

علاوہ ازیں اُس تاثیر (یعنی آفتاب کے ایک جگہ قائم ہو جانے، یا لوٹ آنے) اور اس (زمین سے اشارہ کر دینے پر قمر کے پھٹ جانے) کی تاثیر میں فرقِ آسمان و زمین ہے۔ حرکت کا مُبدَل بہ سکون ہو جانا اتنا دشوار نہیں جتنا ایک جسم مضبوط کا پھٹ جانا۔

(۲) کپلر (۱۵۷۱-۱۶۴۳) کے یہاں اس کا انکار تھا، حالاں کہ بعد میں سائنس نے اسے ثابت کر دیا۔

(۳) کیوں کہ اُن کے پاس انکار کی کوئی دلیل نہیں۔ نظامِ عالم کے قائم رہنے میں آسمان کا دخل نہ ہونے سے آسمانوں کا انکار لازم نہیں آتا۔ حکیم الامت حضرت تھانویؒ فرماتے ہیں: ”بعض تعلیم یافتہ حکیم فیثاغورس کے کلام سے استدلال کرتے ہیں کہ آسمان کوئی چیز نہیں۔ حالاں کہ اُس کوئی صریح قول اس باب میں نہیں۔ اُس کا مطلب تو یہ ہے کہ نظامِ طلوع و غروب میں آسمان کی حرکت کو کوئی دخل نہیں۔ اگر آسمان ساکن اور زمین متحرک ہو، تب بھی نظامِ درست ہو سکتا ہے۔ چنانچہ وہ زمین کو متحرک کہتا ہے اور بطلیموس آسمان کو متحرک اور زمین کو ساکن اور اس (بطلیموس کے قول) پر بھی کوئی دلیل نہیں۔ پس (فیثاغورس کے) اس قول سے آسمان کے نہ ہونے پر کیسے استدلال ہو سکتا ہے، محض غلط فہمی ہے۔“ (ملفوظات حکیم الامت جلد ۲۹ ص ۴۱۷ مقالاتِ حکمت مرتبہ حکیم محمد مصطفیٰ بجنوریؒ ۱۴۲۵ھ) ”گواس نظامِ طلوع و غروب کے لیے سموات کی ضرورت نہ ہو لیکن نظامِ خاص کی ضرورت نہ ہو نافعی کی تو دلیل نہیں ہو سکتی، آسمان دوسری مستقل دلیل سے ثابت ہے، اُس کی نفی کرنا جائز نہیں۔“ (نیز ملاحظہ ہو: اشرف الجواب ۲۹۳، مکتبہ تھانوی دیوبند ۱۹۹۰)

کیوں کہ ان اجسام کی حرکت اگر اختیاری ہے، تو اختیار سے جیسے حرکت متصور ہے، ایسے ہی سکون بھی متصور ہے۔ اور اگر کسی دوسرے کی تحریک سے اُن کی حرکت ہے (یعنی حرکتِ قسری ہے)، تو اس صورت میں سکون اُن کے حق میں اصل مقتضائے طبیعت ہوگا۔ اس صورت میں (آفتاب کی حرکت خواہ ارادی ہو یا قسری ہو، اُس میں) سکون کا عارض ہو جانا (اور زمین کی حرکت کا مُبدّل بہ سکون ہو جانا) کچھ اُن کے حق میں دشوار نہ ہوگا جو اُس (سکون) کے قبول سے انکار ہو؟ (۱) پر پھٹ جانا۔ چوں کہ خلافِ طبیعت ہے۔ دشوار ہوگا۔ اور چاند کو جاندار فرض کیجیے تو اور بھی اُس کے حق میں مصیبتِ عظیم سمجھیے۔ اس صورت میں بے شک اشتقاقِ قمر سکونِ زمین سے کہیں اعلیٰ اور افضل ہوگا۔

اسی پر حرکتِ معکوس کو خیال کر لیجیے، یعنی حرکتِ زمین اگر اختیاری ہے، تب اُس کو حرکتِ معکوس دشوار نہیں۔ ہماری حرکت چوں کہ اختیاری ہے، اس لیے جس طرف کو ہم چاہیں جاسکتے ہیں۔ اور اگر حرکتِ زمین کسی دوسرے کی تحریک سے ہے (یعنی کسی قاسر کی وجہ سے ہے) تو اُس کی تحریک سے حرکتِ معکوس بھی ممکن ہے۔ حرکتِ طبعی ہو یا کسی مَرَج کے اثر سے، بغیر شعور و ارادہ کے نہیں ہو سکتی:

باقی ایسا محرک تجویز کرنا جس کو ادراک و شعور نہ ہو اور اُس سے حرکتِ واحد یعنی ایک طرفی حرکت کے دوسری حرکت صادر ہی نہ ہو سکے اور اُس کا نام طبیعت رکھنا، انہیں لوگوں کا کام ہے جن کو ادراک و شعور نہ ہو۔ (اس کی تحقیق ماقبل میں گزر چکی۔ ملاحظہ ہو ص ۶۰) کیوں کہ حرکت بے اس کے متصور نہیں کہ ایک جہت اور ایک جانب رائج اور معین ہو جائے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ بات بے ادراک و شعور ممکن نہیں۔ سو اگر طبیعت خود مَرَج ہوتی

(۱) کیوں کہ قمر کو تو وہ بھی تسلیم کرتے ہیں۔ حرکت کے متعلق نیوٹن کا پہلا قانون یہی ہے۔

ہے، تب تو اُسی کا ادراک و شعور ثابت ہو گیا۔ اس لیے وہ حرکت، ارادی ہو گئی۔ اور اگر مرج کسی اور کا ادراک و شعور ہے، تو حرکت طبعی قسری یعنی دوسرے کی تحریک سے ہوگی اور حقیقت میں طبیعت کے یہی معنی ہیں؛ چنانچہ اس لفظ کا عربی زبان میں بمعنی مفعول ہونا خود اس بات پر شاہد ہے۔ الحاصل! سکون زمین ہو یا حرکت معکوس دونوں طرح (یعنی دونوں میں سے کوئی صورت) انشقاقِ قمر کے برابر نہیں ہو سکتی۔ اس پر قرب و بعد، فوقیت و تحتیت محل تاثیر کا فرق مزید براں رہا۔

اور اگر فرض کیجیے حضرات نصرانی آفتاب ہی کو متحرک کہیں، تب بھی یہی بات ہے کہ سکون آفتاب یا حرکت معکوس آفتاب ارادی ہو یا نہ ہو دونوں طرح شق قمر سے مشکل نہیں۔ (یعنی دونوں صورتوں میں شق قمر کے مقابلے میں آسان ہے)۔ البتہ قرب و بعد محل تاثیر بظاہر یہاں معکوس ہو گیا ہے۔ کیوں کہ آفتاب قمر سے دور ہے۔ (۲)

(۲) بطلیوسیوں (Ptolemy ۱۶۰ ق.م اور اُس کے متبعین) کی تحقیق یہ تھی کہ زمین کائنات کا مرکز ہے اور ساکن حالت میں ہے۔ جب کہ سورج، چاند اور تمام ستارے، سیارے گردش میں ہیں۔ اس کے بعد جونس کپلر (۱۵۷۱-۱۶۳۳ء) نے ۱۶۰۰ء کے اوائل میں یہ تحقیق پیش کی کہ سورج اپنے مرکز پر ہے جب کہ زمین، چاند اور تمام ستارے، سیارے گردش میں ہیں۔ اس باب میں اُس نے تین قوانین دریافت کیے جس کی تفصیل ۱۲ ویں کلاس کی طبیعیات (Physics) کی کتاب میں دیکھی جاسکتی ہے۔ ان تحقیقات کے علی الرغم حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ یہ فرماتے ہیں کہ بطلیوس اور کپلر کی تحقیقات کو سامنے رکھنے کے بعد ”یہ بھی ملحوظ خاطر رہنا چاہیے کہ جیسے آگ کو دیکھ کر حرارت کی نسبت بھی یقین ہو جاتا ہے۔ اسی طرح حرارت کو کہیں پا کر آگ کا یقین کم نہیں کی نشانی ہے۔ یہ جدا بات رہی کہ جیسے آفتاب سبب ہو سکتا ہے، ایسے ہی آگ بھی سبب ہو سکتی ہے۔ سولوع و غروب، صیف و شتاء، خوف و کسوف کا حساب جیسے اس صورت میں راست آ جاتا ہے کہ آفتاب کو ساکن مایہ اور زمین کو متحرک رکھیے ایسے ہی اس طرح بھی برابر آتا ہے کہ آفتاب کو متحرک کہیے اور زمین کو ساکن تجویز کیجیے۔ علیٰ ہذا القیاس، اگر آفتاب کے لیے حرکت سالانہ ہوا اور زمین کے لیے حرکت وضعی مخالف جہت حرکت آفتاب ہو، تب بھی یہی ثابت ہے۔ اور اگر دونوں کو متحرک فی المداہرین رکھئے، ہر ایک کی جہت جدا ہو۔ اور سرعت و بطو میں یہ حساب ہو کہ جتنی دیر میں بطلیوسیوں کے نزدیک آفتاب اپنا دورہ پورا کرتا ہے، اُس سے دو چند دیر تو اُس کے لیے رکھئے اور جتنی دیر میں فیثاغورسیوں کے نزدیک زمین اپنی حرکت وضعی =

دور سے تھام لینا ممکن؛ لیکن دور سے کسی جسم کا پھاڑ دینا متصور نہیں:

مگر اول تو متحرکین بالاختیار کا۔ بوجہ امر و نہی و استدعا و التماس۔ دور سے تھام لینا ممکن۔ آدمیوں اور جانوروں میں بسا اوقات یہ ہوتا ہے کہ دور کی آواز پر تھم جاتے ہیں یا چل دیتے ہیں۔ پر دور سے کسی جسم کا پھاڑ دینا متصور نہیں۔

آواز پر ٹھہرا جانا، صدا دینے والے کی تاثیر پر دلالت نہیں کرتا:

سواگر آفتاب خود اپنے ارادے سے متحرک ہو، تب تو حضرت یوشعؑ کی استدعا کے بعد اُس کا ٹھہر جانا حضرت یوشعؑ کی تاثیر پر اور قوت پر دلالت نہ کرے گا؛ بل کہ اس بات پر دلالت کرے گا کہ آفتاب نے اُن کی ایک بات مان لی۔ سو کسی کی بات کو مان لینا کچھ اُس کی عظمت ہی پر منحصر نہیں۔ خدا بندوں کی دعا قبول کر لیتا ہے تو کیا بندے اس سے بڑھ گئے۔ اور کافر کی سن لیتا ہے تو کیا وہ کچھ خدا کے مقرب ہو گئے۔ علیٰ ہذا القیاس،

= پوری کرتی ہے، اُس سے دو چند دیر اُس کے لیے رکھے، تو بھی یہ ہی حساب برابر آئے۔ اور اگر سرعت و لبط میں اس تفاوت کے سوا اور تفاوت تجویز کیجیے (حرکت و سکون میں تفاوت، مدار کا تفاوت، جہت کا تفاوت)، پر جتنا اُدھر گھومتا ہے، اُدھر اُتنا ہی بڑھا دیجیے۔ مثلاً یہ چالیس گھنٹے میں دورہ پورا کرے، تو وہ چھپن میں۔ حرکت مجوزہ طریفین سے کسی کی حرکت زیادہ سریع ہو، تو پھر ہزار ہا اصل نکل آئیں گی۔ اس صورت میں یقیناً با احتمال واحد بالیقین اس سے بھی زیادہ نادانی کی بات ہے کہ کسی پتھر کی فقط حرارت کے وسیلے سے آگ کا تعین کر لینا۔ کیوں کہ وہاں دو تین ہی اصل تھی (آگ، آفتاب وغیرہ)، یہاں غیر متناہی احتمال ہیں۔ ہاں جیسے آنکھ کے وسیلے سے پتھر کی حرارت کا یقین اپنی آنکھ کے بھروسے یا کسی خبر صادق کے بھروسے کر سکتے ہیں، ایسے ہی تعین احتمال واحد اُٹھائی حرکت آفتاب بوسیۃ قرآن شریف اُٹھائی جہت یسعون وغیرہ (کل فی فَلَک یسبحون۔ یسین: ۴۰) اور نیز احادیث کثیرہ کر سکتے ہیں۔ باقی اس سے زیادہ گفتگو کہ زمین بالکل ساکن ہی ہے یا کوئی حرکت اُس کی بھی ہے..... امکان ہر طرح کا ہے اور خبر صادق کی طرف سے کوئی تصریح نہیں۔“

(تہفۃ العقائد، ص ۴۸، ۴۹، شیخ الہند اکیڈمی ۱۴۳۰ھ)

لیکن یہاں بطلمیوس اور فیثاغورس میں محاکمہ پیش نظر نہیں؛ بلکہ یہ ظاہر کرنا مقصود ہے کہ کوئی بھی تحقیق ہو، ہر

حال میں اشتقاقی قمر و شوارتر امر ہے۔

بسا اوقات امرا و سلاطین، مساکین کی عرض معروض سن لیتے ہیں، تو کیا مساکین اُن سے بڑھ جاتے ہیں۔ نہیں، ہرگز نہیں؛ بل کہ یہ استدعا ہی اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ جس بات کی استدعا کی جاتی ہے اُس بات میں مستدعی کو کچھ مداخلت نہیں۔ زیادہ نہیں تو وقت استدعا تو ضرور ہی اُس کا بے دخل ہونا ثابت ہوگا۔

حرکت و سکون محرک کے تابع ہے:

اور اگر آفتاب کسی دوسرے کی تحریک سے متحرک ہے، تو پھر اُس کا سکون محرک کے ہاتھ میں ہوگا۔ اور حضرت یوشعؑ کی استدعا گو بظاہر آفتاب سے ہوگی پر حقیقت میں اُس محرک سے ہوگی۔

آفتاب کی حرکت ارادی ہے:

مگر ظاہر الفاظ حکایت اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ آفتاب سے استدعا تھی اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں آفتاب کا بہ ارادہ خود متحرک ہونا ثابت ہوگا۔

فلکیات میں زوال حرکت بہ مقابلہ خرق والتیام آسان ہے:

علاوہ بریں، (اگر آفتاب کی حرکت طبعی ہو، تو بھی) بطور حکمائے یونان زوال حرکت فلکیات محال نہیں؛ کیوں کہ اُن کے نزدیک یہ حرکتیں دائمی ہیں ضروری نہیں۔ اور ماہران منطق جانتے ہیں کہ مخالف ضرورت محال ہوتا ہے، مخالف دوام محال نہیں ہوتا۔ (۱)

(۱) ضروری: یہ منطق کی اصطلاح ہے جس میں دوسری جانب امکان کی نفی ہوتی ہے۔ اور دائمی: وہ کہلاتا ہے جو اپنی حالت پر مستقل قائم رہے؛ لیکن اُس کے خلاف ہونا ناممکن نہ ہو۔ مطلب یہ ہے کہ فلکیات کی حرکتیں اگر ”ضروری“ ہوتیں، تو اُن پر سکون کا طاری ہونا ممکن نہ ہوتا؛ بلکہ محال ہوتا۔ لیکن یہ حرکتیں ”ضروری“ نہیں؛ بلکہ ”دائمی“ ہیں، اس لیے ان پر سکون کا طاری ہونا محال نہیں۔

اور خرق والتیام فلکیات یعنی افلاک و کواکب و شمس و قمر ان (حکمائے یونان) کے نزدیک منجملہ محالات ہے اور فلکیات کا بجنسہ باقی رہنا ضروری ہے۔ گواقع میں وہ (خرق والتیام فلکیات) محال (نہ ہو) اور یہ (فلکیات کا بجنسہ باقی رہنا) ضروری نہ ہو؛ (۱) لیکن بہر حال اتنی بات تو معلوم ہوئی کہ خرق والتیام میں بہ نسبت سکون و حرکت معکوس زیادہ دشواری ہے جو ایسے ایسے عقلا کو خیال امتناع و استحالہ ہوا۔

بہ لحاظ حضرت داؤد علیہ السلام

انشقاقی قمر اور پتھر ولو ہے کا نرم ہونا:

اس کے بعد گزارش ہے کہ اس معجزہ کو پتھروں کے نرم ہو جانے یا لوہے کے نرم ہو جانے سے ملائیے اور پھر فرمائیے کہ تفاوت آسمان و زمین ہے کہ نہیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت کی برکت اور موسیٰ علیہ السلام کا ید بیضاء:

حضرت موسیٰ علیہ السلام کی ید بیضاء کے خوبی میں کچھ کلام نہیں۔ پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعض اصحاب کی چھڑی کے سر پر بطفیل جناب رسول اللہ علیہ وسلم اندھیری رات میں جب وہ آپ کی خدمت سے رخصت ہونے لگے روشنی ہو گئی، وہ جانے والے دو شخص تھے۔ جہاں سے راہ جدا ہوئی وہاں سے وہ روشنی دونوں کے ساتھ ہوئی۔

اب خیال فرمائیے! دست مبارک موسیٰ علیہ السلام اگر جیب میں ڈالنے کے بعد قرب قلب منور (کی وجہ سے) روشن ہوا تھا، تو اول تو وہ نبی، دوسرے نور قلب کا قرب

(۱) یعنی یہ حکمائے یونان کا نظریہ ہے، نفس الامری واقعہ نہیں۔ بلکہ واقعہ اس کے برعکس ہے فلکیات کا خرق والتیام ممکن ہے اور فنا ہو جانا بھی ممکن ہے۔

وجوار، جیسے بوجہ قرب ارواح اجسام میں ان کے مناسب حیات آ جاتی ہے، ایسے ہی بوجہ قرب نور قلب دست موسوی میں اُس کے مناسب نور آ جائے، تو کیا دور ہے؟ (یعنی کچھ بعید نہیں)۔ یہاں تو وہ دونوں صاحب نہ نبی تھے، نہ اُن کی لکڑی کو قلب سے قرب وجوار، نہ (لکڑی کو) اخذ فیض میں (دست موسیٰ جیسی) وہ قابلیت جو بدن میں بہ نسبت روح ہوتی ہے۔ (اور جو دست موسیٰ کو روح موسیٰ سے رہی ہوگی، یہاں تو جسم حیوانی بھی نہیں، جماد محض ہے جس میں قبول کرنے کی صلاحیت معدوم۔ پھر آخر اُس میں روشنی آئی کیسے؟) فقط برکت صحبت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم تھی۔

بہ لحاظ حضرت ابراہیم علیہ السلام

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت کی برکت اور ابراہیم علیہ السلام پر آگ کی بے تاثیر ی: اور سنیے! آتش نمرود نے اگر جسم مبارک حضرت ابراہیمؑ کو نہ جلا یا (تو یہ) اتنا تعجب انگیز نہیں، جتنا اُس دسترخوان کا آگ میں نہ جلنا جو حضرت انس کے پاس بطور تبرک نبوی تھا۔ اور وہ بھی ایک بار نہیں، بارہا اس قسم کا اتفاق ہوا کہ جہاں میل چکنا ہٹ زیادہ ہو گیا، جب ہی آگ میں ڈال دیا اور جب میل چکنا ہٹ جل گیا، جہی نکال لیا۔ یہ قصہ منثوی مولانا روم میں مذکور ہے، اور دوسری حکایتیں اور کتابوں میں مذکور ہیں۔ (۱)

(۱) ابو نعیم نے بہ روایت عباد بن عبد الصمد بیان کیا ہے کہ ہم لوگ حضرت انس کی خدمت میں حاضر ہوئے، تو انہوں نے لونڈی سے فرمایا کہ اے لونڈی دسترخوان بچھا تا کہ ہم ناشتہ کریں۔ وہ دسترخوان لے کر آئی، تو حضرت انس نے فرمایا رومال لا۔ وہ ایک میلا رومال لے کر آئی۔ آپ نے فرمایا کہ تنور میں آگ جلاؤ۔ اُسے تنور کو آگ سے دکھایا۔ آپ نے حکم دیا کہ رومال کو تنور میں ڈال دے، تو اُس نے ڈال دیا، اُس کے بعد نکالا، تو دودھ کی طرح سپید نکلا۔ ہم نے عرض کیا کہ یہ کیا قصہ ہے؟ تو فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس رومال سے چہرہ مبارک کو پونچھا کرتے تھے۔ اب جب کبھی یہ میلا ہو جاتا ہے، تو ہم اسی طرح اس کو سپرد آتش کر دیا کرتے ہیں۔ (شرح لامیۃ البحر ات ص ۷۷ بہ حوالہ شرح اشتیاق)

مگر خیال فرمائیے!

☆ ایک تو آدمی کا نہ جلنا، اُتنا موجبِ تعجب نہیں، جتنا کھجور کے پٹھوں کے دسترخوان کا (نہ جلنا)، اور وہ (دسترخوان) بھی ایسا جس پر عجب نہیں چکناہٹ بھی ہوتا ہو (جو آگ بھڑکانے میں اور مددگار ہے)۔

☆ دوسرے حضرت ابراہیم علیہ السلام اور دسترخوان میں زمین و آسمان کا فرق، وہ خود نبی اور نبی بھی کیسے خلیل اللہ اور وہاں دسترخوان میں فقط اتنی بات کہ گہ و بیگاہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے رکھا گیا ہو اور آپ نے اس پر کھانا کھایا ہو۔
الحاصل! معجزاتِ عملی میں بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی سب میں فائق ہیں۔
قرآنی معجزاتِ اعلیٰ وارفع ہیں:

اور پھر وہ معجزات جو قرآن میں موجود ہیں، اُن کا ثبوت تو ایسا یقینی کہ کوئی تاریخی بات اُس کے ہم پلہ نہیں ہو سکتی۔ کیوں کہ کوئی کتاب سوائے قرآن شریف عالم میں ایسی نہیں کہ اس کا لفظ لفظ متواتر ہو اور لاکھوں آدمی اُس کے حافظ ہوں۔ بل کہ کسی کتاب کے ایک دو حافظ بھی عالم میں شاید نہ ہوں۔

معجزاتِ حدیث کا ثبوت بھی تو رات و انجیل سے کم نہیں:

سو اس کے احادیثِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اس بات میں تو تورات و انجیل کے ساتھ مساوی ہیں؛ کیوں کہ یہود و نصاریٰ بھی اپنی کتابوں کی نسبت اس بات کے قائل ہیں کہ مضامین الہامی اور الفاظ الہامی نہیں۔ اہل اسلام بھی اس بات کے قائل ہیں کہ مضامینِ احادیثِ وحی سے متعلق ہیں پر الفاظِ وحی میں نہیں آئے؛ چنانچہ اسی وجہ سے قرآن و حدیث کو باہم ممتاز سمجھتے ہیں۔ اور قرآن شریف کو جو نماز میں پڑھتے ہیں اور احادیث کو نہیں

پڑھتے تو اس کی بھی یہی وجہ ہے کہ وہ وقت گویا ہم کلامی خدا کا ہے۔ اُس وقت وہی الفاظ چاہئیں جو خدا کے یہاں سے آئے ہیں۔ زیادہ فرصت نہیں اور نہ زیادہ گنجائش، ورنہ اس مضمون کو انشاء اللہ واشگاف کر کے دکھلا دیتا۔

مگر (احادیث نبوی اور تورات و انجیل میں) باوجود اس تساوی کے، یہ فرق ہے کہ اہل اسلام کے احادیث کی سند من اولہ الی آخرہ موجود۔ اس زمانہ سے لے کر اوپر تک تمام راویوں کا سلسلہ بتلا سکتے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ یہ بات کس قدر موجب اعتبار ہے۔ علاوہ ازیں، جس زمانے تک احادیث متواتر تھیں اُس زمانہ تک کے راویوں کے احوال مفصل بتلا سکتے ہیں؛ کیوں کہ اس (راویوں کا سلسلہ بتلانے والے) علم میں (جس کو علم اسماء الرجال کہتے ہیں) کثرت سے کتابیں موجود ہیں۔ ہاں ایک دور روایت شاید ایسی بھی ہوگی کہ مثل توریت و انجیل اُن کی سند کا آج کل پتہ نہ نکلے۔ مگر جب حضرات نصاریٰ سے مقابلہ ہے تو پھر اُن روایات کے پیش کرنے میں کیا حرج (سند کا پتہ نہ ہونے کے بعد بھی، وہ روایت درجے میں نصرانیوں کی روایت سے کمتر نہیں)۔ اس کے بعد اہل انصاف کو مجال دم زدن نہیں۔

بے انصافی کا کوئی علاج نہیں:

(پھر) یہ کیا انصاف ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے معجزات اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کے معجزات تو اُن روایات کے بھروسے تسلیم کر لیے جائیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات باوجود یکہ ایسی ایسی روایات متصلہ ہوں، تسلیم نہ کیے جاویں۔ اور پھر تماشا یہ ہے کہ ایسی بے معنی جھٹیں کی جاتی ہیں کہ کیا کہیے!

معجزات اور قرآن

(چند شبہات کا ازالہ)

شبہ: کیا معجزے قرآن میں مذکور نہیں؟:

کوئی صاحب فرماتے ہیں یہ معجزے قرآن میں مذکور نہیں۔

جواب: مگر (یہ اعتراض بے اصول ہے، کیوں کہ) اول تو کوئی پوچھے کہ قرآن میں مذکور ہونا جو تسلیم کے لیے ضروری ہے، تو یہ ضرورت بشہادت عقل ہے یا بشہادت نقل۔ عجب اندھیر ہے کہ تاریخوں کی باتیں تو۔ جن کے مصنف اکثر سنی سنائی لکھتے ہیں اور راویوں کی کچھ تحقیق نہیں کرتے اور پھر آج ان تاریخوں کی، مصنف تک کوئی سند نہیں ملتی۔ حضرات نصاریٰ کے دل میں نقش کا لُحجر ہو جائیں۔ اور نہ مانیں تو احادیث محمدی کونہ مانیں۔

جواب ۲: الف: معجزات کا قرآن میں مذکور ہونا:

علاوہ بریں، (قرآنی معجزے پر اعتراض سے) اگر یہ مطلب ہے کہ کوئی (ایک بھی) معجزہ قرآن میں مذکور نہیں تو یہ از قسم ”دروغ گویم بر روی تو“ ہے۔ شق القمر اور کثرت سے پیشین گوئیاں جن سے اسلام میں خلفاء کا ہونا اور فارس سے لڑائی کا ہونا اور روم کا مغلوب ہونا اور سوائے ان کے اور بہت موجود ہیں۔

ب: ایمان کے لیے ایک معجزہ کافی ہے:

اور اگر یہ مطلب ہے کہ سارے معجزے قرآن میں موجود نہیں (اور تمام معجزات کا قرآن میں ہونا ضروری ہے)، تو ہماری یہ گزارش ہے کہ ایمان کے لیے ایک (معجزہ) بھی کافی ہے۔

ج: مدارِ قبول، صحتِ سند پر ہے:

علاوہ بریں، مدارِ کارِ قبولِ روایتِ سند پر ہے، خدا کے نام لگ جانے پر نہیں؛ ورنہ لازم یوں ہے کہ حضراتِ نصاریٰ سوا اُن چار انجیلوں کے جتنی انجیلیں ایسی (ہیں) کہ اُن کو اب مردود و غلط سمجھتے ہیں، اُن سب کو واجبِ التسليم سمجھیں (کیوں کہ نام انجیل ہونے سے خدا کا نام اُن میں لگ چکا ہے) اور جب مدارِ کارِ روایت، سند پر ہوا، تو پھر احادیثِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم واجبِ التسليم ہوں گی اور توریت و انجیل واجبِ الانکار (لہذا معجزات کے تسلیم کرنے کے باب میں توریت و انجیل کے مقابلے میں صرف احادیث کافی قرار پائیں گی، قرآن تو بہت آگے کی چیز ہے)۔

شبہ ۲: کیا قرآن میں معجزے دکھلانے سے انکار ہے؟

اور سنئے! کوئی صاحب فرماتے ہیں کہ قرآن میں معجزوں کے دکھلانے سے انکار ہے۔
جواب: یہ نہیں سمجھتے کہ وہ ایسا انکار ہے جیسا انجیل میں انکار ہے۔
شبہ ۳: کیا معجزہ شقِ قمر کی تاریخی سند نہیں؟

کوئی صاحب فرماتے ہیں کہ اگر انشاقِ قمر ہوا ہوتا، تو سارے جہان میں شور مچاتا، تاریخوں میں لکھا جاتا۔

جواب:

اول تو یہی ایک معجزہ نہیں جس کے عدم ثبوت سے کچھ خلل واقع ہو۔ (دیگر معجزات کا موجود ہونا معجزے کے ثبوت کے لیے کافی ہے)۔

الزامی جواب:

الف: علاوہ بریں، خیال نہیں فرماتے کہ اگر ایسے واقعات (مثلاً انشاقِ قمر) میں

شورِ عالمگیر کا ہونا لازم ہے اور تاریخوں میں لکھا جانا ضرور (ی) ہے، تو اُس اندھیرے کا کون سی تاریخ میں ذکر اور کہاں کہاں شور ہے جو حضرت عیسیٰ علیہ وسلم کے سولی دینے کے دن واقع ہوا تھا؟ اور اُس ستارہ کا کون کون سی کتاب میں ذکر ہے اور کہاں کہاں شور ہے جو حضرت عیسیٰ کے تولد کے دنوں میں نمایاں ہوا تھا؟ اور آفتاب کے پہر بھر تک ساکن رہنے کا کہاں کہاں چرچا ہے اور کون کون سی کتاب میں مذکور ہے؟ علیٰ ہذا القیاس، اور واقع کو خیال فرمائیے۔

ب: علاوہ بریں، دن کے واقعات اور رات کے حوادث میں عموم اطلاع کے باب میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ خاص کر (دن کے وقت) اندھیری رات کا ہو جانا (جیسا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے سولی دینے کے وقت بتایا جاتا ہے کہ واقع ہوا تھا) کہ اُس کی اطلاع تو ہر کس و ناکس کو ضروری ہے (لیکن سوال ہنوز قائم ہے کہ اُس اندھیرے کا کون سی تاریخ میں ذکر اور کہاں کہاں شور ہے؟)، انشعاقِ قمر کی اطلاع تو سوا اُن صاحبوں کے (جن کے سامنے واقعہ رونما ہوا) ضروری نہیں کہ اُس وقت (دنیا جہان کے لوگ) بیدار بھی ہوں اور پھر نگاہ بھی اُن کی چاند ہی کی طرف ہو۔ اور ظاہر ہے کہ (یہ) بات شب کے وقت بہت کم اتفاق میں آتی ہے کہ بیدار بھی ہوں اور نگاہ بھی اُدھر (چاند کی طرف) ہو۔ اور اگر فرض کیجیے کہ موسم سرما ہو، تو یہ بات اور بھی مستبعد ہو جاتی ہے۔

ج: علاوہ بریں، طلوعِ قمر کے تھوڑی دیر کے بعد یہ قصہ واقع ہوا، اس لیے کہ جبلِ حرا کے دونوں ٹکڑوں کے بیچ میں حائل ہو جانے کا مذکور ہے۔ اس صورت میں (درج ذیل احتمالات ہیں):

۱: ممالکِ مغرب میں تو اُس وقت تک عجب نہیں طلوع بھی نہ ہوا ہو۔

۲: اور بعض بعض مواقع میں عجب نہیں کہ ایک ٹکڑا دوسرے کی آڑ میں آگیا ہو اور اس لیے انشاقِ قمر اُس جا (جگہ) پر محسوس نہ ہوا ہو۔

۳: ہاں! ہندوستان میں اُس وقت ارتفاعِ قمر البتہ زیادہ ہوگا اور اس لیے وہاں اور جگہ کی نسبت اُس کی اطلاع کا زیادہ احتمال ہے؛ مگر جیسے اُس وقت ہندوستان میں ارتفاعِ قمر زیادہ ہوگا، ویسا ہی اُس وقت رات بھی آدھی ہوگی۔ اور ظاہر ہے اُس وقت کون جاگتا ہوتا ہے۔

۴: سو اس کے ہندوستانیوں کو قدیم سے اس طرف توجہ ہی نہیں تھی کہ تاریخ لکھا کریں۔

۵: بایں ہمہ، تاریخوں میں موجود ہے کہ یہاں کے ایک راجہ نے ایک رات یہ واقعہ یکشم خود دیکھا تھا۔

زیادہ اس سے کیا عرض کیجیے! اہل انصاف کو یہ بھی کافی ہے اور نا انصاف لوگ عذابِ آخرت ہی کے بعد تسلیم کریں، تو کریں۔ (۱)

(۱): مزید تشریح و تحقیق کے لیے دیکھئے راقم کا مضمون: ”معجزہ شق القمر: مطالعہ کا ایک نیازاویہ نگاہ“۔

خاتمہ

(احکام کی علتیں)

جانوروں کے حلال و حرام ہونے میں نفع و نقصان بندے کا ہے۔

دم مسفوح حرام ہونے کی وجہ۔

خون کے فضلہ ہونے کے دلائل۔

فضلات کی حیثیتیں، خالص فضلہ کی دو علامتیں؛ طبعی نفرت ہونا، مائل بہ اخراج ہونا۔

حرکت و سکون محرک کے تابع ہے، فلکیات میں زوال حرکت بہ مقابلہ خرق و التیام آسان ہے۔

استحالة: ☆ ماہیت کی تبدیلی کے ساتھ۔ ☆ ماہیت کی تبدیلی کے بغیر۔

۱: بعض جانوروں کے گوشت کی حلت

شبیہ:

مگر ہاں! حضرات ہنود کے دل میں شاید ہنوز خدشہ حلتِ گوشت کا کھٹکتا ہو، اور یہ خیال ہو کہ گوشت کے لیے جانوروں کا ذبح کرنا سراسر ظلم ہے۔ ایک جان کے لیے اس قدر جانیں تلف کرنی کیوں کر جائز ہو سکتی ہیں۔ بایں ہمہ، تلف بھی کا ہے کے لیے کرتے ہیں، ایک ذرا سی لذت کے لیے۔ یہ بھی نہیں کہ مدارِ زندگانی انسان حیوانات کے گوشت پر ہو۔ (۱)

خدا کی اجازت سے کھانا ظلم نہیں:

اس لیے یہ گزارش ہے کہ ”ہم اگر بطور خود بے اجازتِ خداوندی جانوروں کو ذرا بھی ستائیں، تو بیشک ظلم ہو؛ مگر اس کو خیال فرمائیے کہ ہم با اجازتِ مالک الملک اُن (جانوروں) کو حلال جانتے ہیں۔ اُس کی اجازت کے بعد بھی جانور حلال نہ ہوں، تو اس کے یہ معنی ہیں کہ خداوندِ عالم کو جانوروں کا اختیار نہیں، حیوانات اُس کے مملوک نہیں۔

خدا کی اجازت کی ممانعت ظلم ہے:

مگر تمہیں کہو! یہ کتنا بڑا ظلم ہے، کہ مالک کو اپنی چیز کا اختیار نہ ہو۔ تماشا ہے کہ جانوروں کو ذبح کرنا تو ظلم ہو اور خدا تعالیٰ کی اجازت کی ممانعت ظلم نہ ہو۔ پھر اس پر نہ معلوم سواری اور بار برداری اور دودھ کا پینا کون سے استحقاق پر بنی ہے۔

(۱) نیز ملاحظہ ہو: تحفہ الحجیہ؛ مجموعہء رسائل: ج ۵۰۹-۵۱۲، تقریر دل پذیر: ج ۱۵۸ (ہر دو شیخ الہند اکیڈمی)، ملفوظات حکیم الامت ج ۲ ص ۲۸۔ تالیفات حکیم الامت ملتان۔

شبیہ:

اور اگر یہ خیال ہے کہ خدا کو تو اختیار ہے، پر انسان کے واسطے اُن کا حلال (ہونا) مناسب نہ تھا، تو اس کا اول تو یہ جواب ہے کہ:

جواب: ”مناسب“ کی تحقیق:

الف: مناسب اگر اس کو کہتے ہیں کہ موافق اپنے استحقاق کے کام کیجیے، تو کوئی صاحب فرمائیں تو سہی کہ وہ ایسی کون سی چیز ہے، کہ خدا کو اُس پر استحقاق نہیں۔ اور ایسا کون سا استحقاق ہے جو خدا کو اپنی مخلوقات پر حاصل نہیں۔

ب: اور اگر مناسب اُس کو کہتے ہیں کہ جیسے آئینہ اور پتھر میں فرق قابلیت ہے اور اس لیے آئینہ کو آفتاب زیادہ نور عطا کرتا ہے اور پتھر کو کم۔ اور بوجہ فرق قابلیت یہی مناسب ہے، اس کے مخالف ہو، تو نا مناسب ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ بیشک انسان اس بات کا مستحق ہے کہ اُس کے لیے یہ چیزیں حلال ہوں۔ کہنہ مکان کو اگر گرا کر دوسرا نیا عمدہ مکان بنائیں، تو اس کو کوئی شخص بائیں معنی نا مناسب نہیں کہہ سکتا کہ پکا عمدہ مکان بنانے کے قابل نہیں۔ ایسے ہی اگر حیوانات کو ذبح کر کے اُس کے گوشت سے بدنِ انسانی بنایا جائے تو عین صواب ہے۔ (۱) غرض بری چیز کو توڑ پھوڑ کر عمدہ چیز کا بنانا مناسب ہی نہیں بل کہ عین مناسب ہے۔ انسان کے لیے تو یوں مناسب کہ اور غذائیں مادہ بعید اور گوشت مادہ قریب ہے۔ (۲) اور اس لیے ناقص گوشت سے کامل گوشت پیدا ہو تو عجب نہیں؛

(۱) یہ تو انسانیت پرستوں کے نزدیک بھی ہومنائزیشن کے اصولوں کے عین موافق ہے۔ ☆ نسخہ مکتبہ دارالعلوم ۱۲۷ھ = ۱۵۶ = اس موقع پر یہاں ایک سطر چھوٹ گئی ہے۔

(۲) غذا اُسے کہتے ہیں کہ جسم میں داخل ہونے کے بعد اُس کا جوہر اپنی کیفیت سے اثر انداز ہو کر جزو بدن بنے =

کیوں کہ فضلات کے اندفاع کے بعد اور بھی صفائی کی امید ہے۔ اور حیوانات کے حق میں یوں مناسب (ہے) کہ پہلے اس گوشت سے قوام جسم حیوانی تھا، اب قوام جسم انسانی میسر آیا، جس کا یہ حاصل نکلا کہ پہلے آلہ و مَرگِب روح اذْوَٰن تھا، اب آلہ و مَرگِب روح اعلیٰ ہو گیا۔ اور ظاہر ہے کہ ترقی مدارج حسن ہرگز قابل گرفت نہیں۔ (مغرب کے افادی اصول کے بھی یہ خلاف نہیں)

گوشت کھانا انسان کا ایک طبعی فعل ہے:

علاوہ بریں، (قدرت کی جانب سے) انسان کو مثل شیر، چیتا و بھیڑ یا وغیرہ کچلیوں کا عطا کرنا خود اس جانب مشیر ہے کہ اُس کی غذائے اصلی گوشت ہے۔ اور اہل عقل کے نزدیک یہ بات کم از اجازت نہیں۔ اور (وجہ اس کی) ظاہر ہے کہ (قدرت کی جانب سے) جتنی چیزیں دی گئی ہیں، کسی نہ کام کے لیے دی گئی ہیں۔ آنکھ، کان جیسے دیکھنے سننے کے لیے ہیں اور اس لیے دیکھنے سننے کی اجازت ہوئی۔ ایسے ہی کچلیوں کو بھی

= اور بدل مَاتَحَلَّل فراہم کرے، یعنی پسینہ، بول، براز دیگر فضلات اور استفراغ محسوس وغیر محسوس یعنی محنت، مشقت، کی صورت میں جسم سے خارج ہونے والے اجزاء کی تلافی کرے۔

نوٹ: دوسری تمام غذاؤں کے مقابلے میں گوشت میں جزو بدن بننے کی سب سے زیادہ استعداد ہوتی ہے۔
☆ جب آدمی نباتات کھاتا ہے، تو نباتات کے بدل مَاتَحَلَّل بنانے کے لیے طبیعت انسانی کو یہ سات کام کرنے پڑتے ہیں: ۱: تحلیل ۲: استخالہ ۳: تعریق ۴: تسدید ۵: تثبیت ۶: تغذیہ ۷: إدخال۔

اور حیوانات میں سے کوئی چیز کھاتا ہے، تو حیوانات کے جزو بدن بنانے کے لیے پانچ کام کرنے پڑتے ہیں: ۱: تعریق ۲: تغذیہ ۳: تعقید ۴: تثبیت ۵: إدخال۔

اگر اٹھ کھاتا ہے، تو یہاں تین فعل جزو بدن کرنے کے لیے کافی ہیں: ۱: تحلیل ۲: استخالہ ۳: تمیز۔

اور گوشت ایک ایسا طعام ہے کہ اُس کے جزو بدن ہونے کے لیے صرف دو فعل کافی ہیں: ۱: تثبیت ۲: إدخال۔

(حکیم نجم الغنی: خزائن الادویہ ص ۴۵۔ ادارہ کتاب الشفاء، دریائے گنج دہلی۔)

خیال فرمالیجیے (کہ یہ کچلیاں گوشت ہی کھانے کے لیے انسان کو دی گئی ہیں، اس کے بغیر ان کا کوئی مصرف نہیں)۔

جانوروں کے حلال و حرام ہونے میں نفع و نقصان بندے کا ہے:

ہاں! یہ بات مسلم کہ سارے حیوانات یکساں نہیں۔ ہر کسی کے گوشت میں جدا تاثیر ہے۔ جس جانور کا گوشت مفید ہوگا، وہی جائز ہوگا۔ جس جانور کا گوشت مضر ہوگا۔ بقدر مضریت۔ ناجائز ہوگا۔ کیوں کہ خداوند کریم کے امر و نہی و اجازت و ممانعت آدمی کے نفع و نقصان کے لحاظ سے ہے، اپنے نفع و نقصان کے لحاظ سے نہیں۔ اس لیے سور و شیر وغیرہ درندوں کا گوشت قابل ممانعت ہے۔ کیوں کہ سور (ایک) تو سراپا نجس، دوسرے بے حیا۔ اُس کی مادہ پر جس کا جی چاہے جست کرے، اُس کو کچھ پرواہ نہیں۔ اس لیے وہ قابلِ حرمت نظر آیا؛ تاکہ اُس کے کھانے سے بے حیائی نہ چھا جائے اور دل و جان ناپاک نہ ہو جائیں، جس سے خیالات ناپاک پیدا ہوں۔

۲: خنزیر شیر وغیرہ درندوں کے حرام ہونے کی وجہ

اور شیر وغیرہ جانور ان درندہ۔ بوجہ بد اخلاقی۔ قابل ممانعت تھے، تاکہ اُن کے کھانے کی تاثیر سے مزاج میں بد خلقی نہ پیدا ہو جائے۔ کیوں کہ جیسے گرم غذا سے گرمی اور سرد سے سردی پیدا ہوتی ہے، ایسے ہی اخلاق و کیفیات و خواص انواع حیوانات کو خیال فرمالیجیے، فقط۔ (۱)

(۱): ابتدا میں رسالہ یہاں تک چھپا تھا۔ پھر آگے کا حصہ مولانا عبدالغنیؒ (تلمیذ امام قاسم نانوتویؒ) کے ذریعے بعد میں حاصل ہوا اور تتمہ حجۃ الاسلام کے نام سے شائع ہوا۔

تتمۂ حجۃ الاسلام

۳: دم مسفوح حرام ہونے کی وجہ

الف: فضلہ اور خون میں مشابہت:

مگر یہ ہے، تو جیسے اکثر حیوانات کا گوشت قابلِ حرمت نظر آتا ہے، ایسے ہی ہر قسم کے جانور کا خون لائقِ حرمت ہے؛ کیوں کہ جیسے پاخانہ پیشاب کی ناپاکی میں۔ اس وجہ سے کہ ہر کسی کو اس سے نفرت ہے۔ کسی کو تا مل نہیں۔ اور اسی لیے کسی کی تعلیم کی حاجت نہیں، ایسے ہی خون بھی بوجہ نفرت طبعی۔ جو ہر کسی کے دل میں موجود ہے۔ سزاوارِ حرمت ہے۔ فضلہ میں غذا بننے کی صلاحیت نہیں:

اور کیوں نہ ہو، پاخانہ کا فضلہ ہونا اس پر شاہد ہے کہ وہ غذا نہیں۔ آخر فضلہ اُسی کو کہتے ہیں کہ جس قدر کچھ غذا ایت سے فاضل (زائد) سمجھا اُس کو جدا کر کے مخرج کی طرف کر دیا، تاکہ باہر ہو جائے۔ یوں بوجہ خارجہ و موانع خروج (۱) اگر خارج نہ ہو تو خیر! اس صورت میں یہ اشارہ کم از ممانعت نہیں، کہ اگر لائقِ غذا ہوتا تو اُس کو پیٹ ہی سے کیوں نکالتے، دوبارہ تو داخل کرنا کجا!

خون بھی درحقیقت فضلہ ہے

دلائل: ۱: خون کا آمادہٗ خروج رہنا:

ایسے ہی خون کا آمادہٗ خروج رہنا اور جہاں کہیں اس کو راہِ خروج ملا جھبی نکل جانا، اس پر شاہد ہے کہ اصل میں فضلہ ہے جو ابدانِ حیوانی میں محبوبس ہوتا ہے۔

(۱) اسبابِ بادیہ، خارجیہ و نفسانیہ سے اور خروج کی بدنی رکاوٹوں؛ مثلاً قوتِ دافعہ کے ضعف کی وجہ سے۔

﴿استحالة جس میں تبدیلِ ماہیت ہو﴾

تبدیلیِ ماہیت کا پایا جانا:

البتہ! جیسے پاخانہ پیشاب میں لیاقت اور قابلیتِ استحالة الی الغذاء (غذا کی طرف منتقل ہونے کی صلاحیت) ہے، یعنی کھات ہو کر پھر کسی قسم کا غلہ اور اناج بن جاتا ہے، ایسے ہی خون بھی اپنی حیثیت سے مستحیل اور منتقل ہو کر گوشت بن جاتا ہے۔

خون کے استحالة اور بول و براز کے استحالة میں فرق: اتنا فرق ہے کہ:

الف: خون جسم کے اندر ہی اندر مستحیل ہو جاتا ہے اور پاخانہ پیشاب کا استحالة اور انتقال بعد خروج ہوتا ہے۔

ب: دوسرے خون اور گوشت کے درمیان اور کوئی واسطہ نہیں، یا خون تھایا گوشت ہو گیا۔ اور پاخانہ اور پیشاب میں اور غلہ میں کئی واسطے حائل ہیں: اول کھات ہوتا ہے، پھر خاک، پھر سبزہ، پھر غلہ؛ مگر ظاہر ہے کہ یہ سب نقل اور تحویل من حال الی حال جسم حیوانی سے باہر ظہور میں آتی ہیں۔

بول و براز کے لیے مخرج ہونے اور خون کے لیے مخرج نہ ہونے کی وجہ:

(بول و براز کا استحالة جسم حیوانی سے باہر ظہور میں آتا ہے) اس لیے پاخانہ پیشاب کے لیے تو مخرج بنایا گیا۔ اور خون کا استحالة (جسم کے) اندر ہی اندر ہوتا رہتا ہے، اس لیے اس کے لیے کوئی مخرج نہ رکھا گیا۔

۳: دونوں (بول، براز اور خون) کے اخراج (sanitation) کا قدرتی انتظام ہونا:

مگر یہ فرق فضلہ ہونے میں قاذح نہیں ہو سکتا بل کہ جیسے پاخانہ پیشاب کو باس غرض کہ اور بدن آلودہ نہ ہو جائے، آنتوں کے نلوں میں بھر دیتے ہیں۔ اور اس سے اہل فہم

یہ سمجھ سکتے ہیں کہ یہ ناپاک تھا، تو یہ بند و بست کیا گیا۔ ایسے ہی خون کورگوں کے نلوں میں بھر دیتے ہیں اس لیے یہاں بھی وہی اشارہ ہوگا (کہ فضلہ ہے، اس لیے علیحدہ کیا گیا ہے)۔
دیگر فضلات اور اُن کا باہمی تفاوت:

بلغم اور ریٹ: باقی رہا بلغم اور ریٹ، ہرچند وہ بھی فضلہ نظر آتے ہیں؛ مگر اول تو یہ فرق کہ پاخانہ پیشاب اور خون میں تو سب افراد انسانی بل کہ جملہ افراد حیوانی برابر۔ اور بلغم اور ریٹ میں یہ تفاوت کہ اکثر (افراد) اس (فضلہ کے ضرر) سے بچے ہوئے اور اکثر مبتلا۔ اور پھر وہ بچا رہنا صحت میں شمار کیا جاتا ہے۔ اور یہ ابتلا من جملہ امراض۔ (یہ بلغم اور ریٹ کا من جملہ امراض شمار ہوتا) اس پر شاہد ہے کہ یہ فضلہ اصل میں بوجہ ضعفِ قوتِ ہاضمہ اور قوتِ محیلہ (Metabolism) پیدا ہو گیا ہے (۱)۔ جس کا (یعنی قوتِ محیلہ کا) کام یہ ہے کہ (بلغم کو) خون، گوشت وغیرہ اجزائے بدنی کی طرف مستحیل کر دے تاکہ یہ صورت پیدا ہو جائے، ورنہ اصل میں وہ اجزائے غذائی ہوتے ہیں۔ (۲) یہی وجہ ہے کہ نہ مثل پاخانہ اور پیشاب خاص ان کے لیے کوئی مخرج بنایا گیا اور نہ مثل خون ان کا محسوس رکھنا مقصود ہے۔ اور یہ منہ اور ناک جو ان کے لیے مخرج نظر آتے ہیں، تو ان کا مخرج ہونا بایں اعتبار تو صحیح ہے کہ ان میں بلغم اور ریٹ اور تھوک اور سنک کا خروج نظر آتا ہے؛ لیکن یوں نہیں کہہ سکتے کہ جیسے پاخانہ کی جائے (مقعد) اور پیشاب گاہ کو فقط بغرض خروج پاخانہ اور پیشاب بنایا ہے، منہ اور ناک کو بھی فقط بلغم اور ریٹ اور تھوک اور سنک کے اخراج کے لیے بنایا ہے۔ (اس لیے کہ) کون نہیں جانتا کہ منہ کھانے اور بولنے کے لیے اور ناک سونگھنے کے لیے ہے۔

(۱) قوتِ محیلہ وہ قوت ہے جو قوتِ ہاضمہ سے پہلے کام کرتی ہے۔ یہ چیز کی کیفیت میں تبدیلی پیدا کر کے اُس میں قوتِ ہاضمہ کے عمل کی صلاحیت پیدا کر دیتی ہے۔

غرض نہ مثل پاخانہ و پیشاب ان (بلغم اور رینٹ) (۲) کے لیے کوئی مخرج بنایا

(۲) اس موقع پر بلغم سے متعلق کسی قدر تحقیق ذکر کر دینا مناسب ہے۔ بلغم طبعی ایک جنس ہے جس کے ساتھ مختلف انواع کی سفید رطوبتیں شامل ہیں۔ بلغم خون کے ساتھ مناسبت و مشابہت رکھتا ہے اور بدن میں یہ کثرت اس کی موجودگی یہ فائدہ دیتی ہے کہ جب بدن میں تحلیل واقع ہوتا ہے اور خون کی ضرورت ہوتی ہے، تو بلغم خون میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ چنانچہ یہ جسم میں واقع ہونے والے تغیرات و استحالات بہ وقت ضرورت جوہر سفید کو جوہر سرخ میں تبدیل کر دیتے ہیں۔ (جالینوس)۔ بلغم اعضاء کی ساختوں، رخنوں اور خلاؤں میں پایا جاتا ہے اور عروق میں بھی۔ ”جو طبعی بلغم عروق میں پایا جاتا ہے وہ نضج پا کر (یعنی مناسب تغیرات حاصل کر کے) اعضاء کی غذا بن جاتا ہے۔ پھر بدن کے ہر جزو میں قوت مغیرہ پائی جاتی ہے (قوت مغیرہ: تغذیہ کے قسم کی ایک قوت ہے جو غذا کو عضو کے مشابہ بناتی ہے)۔ چنانچہ جب یہ بلغمی اجزاء اعضاء کے قریب سے گزرتے ہیں تو تغیر پا کر اعضاء کی غذا بنتے ہیں۔ حتیٰ کہ اعضاء کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔“ (علی بن عباس مجوسی صاحب کامل الصناعہ۔ بہ حوالہ: حکیم سید کمال الدین حسین ہمدانی، ”اصول طب“ ص ۶۳، ۶۴۔ ادارہ اشاعت طب لاہور)

اس موقع پر فاضل رطوبات کی بھی تحقیق لکھ دینا مناسب ہے۔ بدن میں دو قسم کی رطوبات پائی جاتی ہیں: ۱۔ رطوبت اولیٰ: اس سے مراد اخلاط اربعہ (دم، صفرا، بلغم، سوا) ہیں۔ ۲۔ رطوبت ثانیہ: اس سے مراد وہ رطوبتیں ہیں جو بدن میں اخلاط سے پیدا ہوتی ہیں۔ پھر ان کی دو شکلیں ہیں: ایک وہ کہ جن کی حیثیت زائد رطوبات کی ہے اور یہ دوبارہ خلط یا اجزائے بدن کی شکل نہیں اختیار کر پاتیں۔ جیسے مخاط، دودھ، پسینہ، آنسو، منی حیض وغیرہ۔ دوسری وہ جو اخلاط اربعہ سے استحالہ پا کر اعضاء میں نفوذ کر جاتی ہیں؛ لیکن ابھی جوہر بدن نہیں بنی ہوئی ہیں؛ بلکہ:

الف: ان باریک رگوں میں رہتی ہیں جنہیں عروق شعریہ ساقیہ (Capillaries) کہتے ہیں۔ پھر یہاں سے حسب ضرورت استحکام پا کر بدن کی غذا بن جاتی ہے۔ اور بعض اوقات خام ہونے اور جوش کھانے کے باعث فساد و عفونت قبول کرتی ہیں اور امراض کا سبب بنتی ہیں۔

ب: عروق شعریہ کے دھانوں سے گزر کر شہنم کی طرح تمام اعضاء میں پھیل جاتی ہیں اور جب بدن کو غذا نہیں پہنچتی، تو طبیعت ان رطوبات میں تصرف کرتی ہے اور عمل ہضم کے ذریعہ تغذیہ اکام لیتی ہے۔

ج: انجماد و لنگس کے قریب پہنچ جاتی ہیں۔ اور اگرچہ ابھی تو ام اور صلابت کے لحاظ سے بالکل عضو کے مانند نہیں ہوتیں؛ لیکن مزاج کے اعتبار سے اعضاء کے جوہر میں متغیر ہو چکی ہوتی ہیں۔

(حکیم محمد اعظم خاں: ”الاکسیر“ ص ۱۵۹۳، ۱۵۹۴۔ اعجاز ہیکلیشنز، دہلی)

گیا۔ اور نہ مثل خون ان کا محبوس رکھنا مقصود تھا۔ اس لیے باعتبارِ ظاہر تو فضلہ کہہ سکتے ہیں؛ مگر باعتبارِ حقیقت وہ فضلہ نہیں، فقط قصورِ قوتِ ہاضمہ وغیرہ اس کا باعث ہوا کہ وہ جزوِ بدن نہ ہو سکا۔ یہی وجہ ہوئی کہ جیسے پاخانہ پیشاب اور خون کے لیے جدا جداول بنادیئے تھے، تاکہ اور جسم آلودہ نہ ہو۔ اسی طرح بلغم اور رینٹ کے لیے کوئی جدا ظرف نہ بنایا گیا۔ اس وجہ سے ان کو ناپاک تو نہیں کہہ سکتے، پر غذا بھی نہیں کہہ سکتے۔ یہی وجہ ہے کہ نہ طبائعِ انسانی میں مثل خون و پاخانہ و پیشاب ان سے ایسا تنفر ہے کہ ہاتھ ہی نہ لگا سکیں، اور نہ کچھ رغبت ہے کہ مثل گوشت، اناج و غلہ وغیرہ نوش کر جائیں۔ مگر خون میں وہ کون سی بات ہے جس سے اُس کے ناپاک ہونے میں تامل کیجیے۔ خون کا اندر ہی اندر ادھر سے ادھر دوڑے دوڑے پھرنا، فقط مخرج ہی کی تلاش کے لیے ہے۔ ورنہ مثل گوشت و پوست ساکن رہا کرتا۔ پاخانہ پیشاب کو مخرج مل جاتا ہے اور وہ اپنی حرکت میں کامیاب ہوتے ہیں۔ اور خون کو مخرج نہیں ملتا اس لیے وہ ناکام رہتا ہے۔

خون کا مخرج نہ ہونے کی وجہ:

۱: مگر وجہ اس مخرج نہ رکھنے کی ایک تو یہ معلوم ہوتی ہے کہ بغرض بدل مائل متخلل (تحلیل شدہ اجزاء کا بدل بنانے کی غرض سے) اس کو مستحیل کر کے گوشت بنانا مقصود ہے۔ اور وہ استحالہ اندر ہی ہوتا ہے، اگر اس کے لیے مخرج ہوتا تو پھر بدن میں اس کا پتہ بھی نہ ملتا۔ مستحیل ہو کر بدل متخلل ہونا (یعنی گوشت بن کر بدن کے لیے تقویت کا باعث ہونا) تو دوسری بات ہے۔ (اس سے فضلہ ہونے سے نکل نہیں جاتا، فضلہ ہونے کی علت اُس کا آمادہ خروج رہنا ہے اور خون کے آمادہ خروج رہنے پر دلیل یہ ہے کہ) (۱) بے مخرج تو یہ

(۱) عبارت کو دو صفحے پیشتر سے متعلق کر کے سمجھنے کی کوشش کیجیے۔

حال ہے کہ ذرا کہیں بدن میں شگاف آجائے یا فصد لی جائے (۲) یا کچھنے دیئے، (۳) تو پھر سارا خون اُسی رستہ ہولیتا ہے۔ نہ مثل پاخانہ پیشاب قبض کی وجہ سے رکتا ہے۔ نہ اُن کی طرح یہی ہو کہ ایک راہ کے سوا اور کسی طرف کو رخ ہی نہ ہو، پاخانہ اوپر کو کبھی نہیں آتا۔ حالاں کہ حلق کا راستہ اُس کے لیے کشادہ ہے۔ اور خون کا یہ حال ہے کہ سر میں زخم آئے تو اسی طرح نکلنے کے لیے آمادہ ہے جیسے پاؤں میں زخم آئے اور خون نکل جائے۔ جب بے مخرج یہ حال ہے تو در صورتے کہ مخرج ہوتا تو خون کا بدن میں پتہ بھی نہ ملتا۔

۲: دوسری وجہ یہ ہے کہ خون بوجہ حرکتِ طبعی۔ جو خون کے اندر رکھی ہے۔ سامان

حرکتِ ابدان ہے۔ (چناں چہ:)

الف: اگر خون کسی وجہ سے رک کر ساکن ہو جاتا ہے، جیسے ہاتھ پاؤں کے سوجانے (خدر لاحق ہونے یا anaesthetic ہو جانے) کے وقت ہوتا ہے۔ یا ب: خشک ہو جائے، جیسے حالتِ ضعف و نقاہت و لاغری میں ہوتا ہے یا ج: بدن میں سے تھوڑا بہت نکل جائے: تو حرکت میں ایک تفاوتِ عظیم ظاہر ہوتا ہے، چناں چہ ظاہر ہے کہ خون کی اسی طبعی حرکت سے یہ حرکتِ ارادی حاصل ہوتی ہے۔

(۲) فصد: (venesection) نشتر کے ذریعہ بدن سے خون خارج کرنے کا نام فصد ہے۔ خون کے جوش و غلیان اور فساد کی وجہ سے پیدا ہونے والے دموی امراض میں عام طور پر فصد کھولی جاتی ہے۔

(۳) کچھنے: جامت (cupping) خلط دم کے غلبہ، عروق میں امتلا اور جلدی امراض میں فاسد خون کے اخراج کے لیے یہ تدبیر اختیار کی جاتی ہے۔ پہلے جانور کی سینگ اس مقصد کے لیے استعمال کی جاتی تھی۔ اب ضامن قسم کی پیالیوں (Cup) کے ذریعہ یہ عمل کا جاتا ہے۔

ایک نوع کی حرکت سے دوسری نوع کی حرکت پیدا ہونا

الف: حرکت مستقیم اور طبعی سے حرکت مستدیر اور ارادی کا ظاہر ہونا:

اور یہ ایسی بات ہے جیسی بھاپ کی حرکت مستقیم اور طبعی سے انجن کے پیوں کی حرکت مستدیر اور ارادی۔

ب: حرکت مستدیر سے حرکت مستقیم کا ظاہر ہونا:

اور ریل کے پیوں کی حرکت مستدیر سے بیٹھنے والوں کی حرکت مستقیم حاصل ہو جاتی ہے۔

غرض اختلافِ جہاتِ حرکات اور فرقیِ طبیعت و ارادہ اسبابِ محرکہ اس امر میں قادح نہیں۔ (۱) اس لیے یہ بات لائقِ استبعاد نہیں کہ خون کی حرکت، طبعی اور حرکت حیوانات، ارادی، ادھر سمتِ حرکتِ خون طولِ اعضاء میں اور ابدانِ حیوانات کی حرکات اور طرح کی ہوتی ہیں۔ (حیوانی اجسام کی حرکات ہر طرح کی ہو سکتی ہے، اختیاری ہوتی ہے، طول کی سمت میں ہی حرکت کی پابند نہیں)

غرض (خون کے مخرج نہ ہونے کی) بظاہر یہ دو باتیں ہیں، جن کی وجہ سے حکیم مطلق نے باوجود فضلہ ہونے کے خون کے لیے کوئی مخرج نہ رکھا۔

(۱) مطلب یہ کہ محرکہ کوئی ہو، خواہ حرکت مستقیم طبعی ہو اور اُس سے حرکت مستدیر اور ارادی پیدا ہو جائے، یا، (یا مستدیر ہو، اُس سے حرکت مستقیم پیدا ہو جائے، یہ اصول اپنی جگہ قائم ہے کہ خون کی حرکت طبعی سامانِ حرکتِ ابدان ہے۔

خاص فضلہ کی دو علامتیں؛ طبعی نفرت ہونا، مائل بہ اخراج ہونا:

بالجملہ (نفرت ہونے اور مائل بہ اخراج ہونے کی وجہ سے خون کے فضلہ ہونے، نیز فضلہ ہونے اور نفرت ہونے کی وجہ سے) خون کے ناپاک طبعی ہونے میں کچھ کلام نہیں - مخرج نہ ہونے سے اُس کا فضلہ ہونا باطل نہیں ہوتا (اور فضلہ ہونا ہی درحقیقت نجس ہونے کی علت ہے اور نجاست وجہ حرمت ہے)۔

﴿استحلالہ جو تبدیلی ماہیت کے بغیر ہو﴾

۱: ہر قسم کا مردار عقلاً ناپاک اور حرام ہے: (۱)

مگر: یہ ہے (یعنی نجاست وجہ حرمت ہے) تو مردار ہر قسم کا ناپاک اور حرام ہونا چاہیے؛ کیوں کہ بے ذبح اگر کوئی جانور مر جاتا ہے، تو اُس کا خون گوشت ہی میں جذب ہو جاتا ہے، اور جذب بھی ایسی طرح ہوتا ہے کہ اس کے جدا کرنے کی کوئی تدبیر نہیں؛ چنانچہ ظاہر ہے۔ اس صورت میں لازم یوں ہے کہ خون کے اختلاط کے باعث گوشت ناپاک ہو جائے۔ ہاں اگر جدا کرنے کی کوئی تدبیر ہوتی، تو بعد جدائی خون گوشت بھی اُسی طرح پاک ہو سکتا تھا جیسے بوسیلہ آب۔ بعد انفصال پاخانہ پیشاب۔ کپڑا پاک ہو جاتا ہے۔

(۱) اس موضوع پر حکیم الامت حضرت مولانا تھانویؒ نے ایک اہم گفتگو فرمائی ہے، جسے یہاں درج کیا جاتا ہے، فرماتے ہیں: اس کی تحقیق کہ آیا بعد مرگ خون گوشت میں جذب ہو جاتا ہے یا وہ بعد استحلالہ (حقیقت بدلنے) کے گوشت بن جاتا ہے، یہ ہے کہ مستحیل ہونے کے لیے تو قوت ہاضمہ کی اور قوت حملہ کی یعنی اُس قوت کی جس کا کام یہ ہے کہ ایک شے کو دوسری کی طرف مستحیل کر دے ضرورت ہے اور ظاہر ہے کہ بدن کی سب قوتیں جیسے قوت باصرہ اور سب قوائے حیوانی حیات کے ساتھ ختم ہو گئیں (جب حیات نہ رہی ہاضمہ و تبدیلی کی قوت بھی نہ رہی تو تبدیلی کیسے ممکن ہے؟) اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اعضاء حیوانی مثل چشم گوش وغیرہ ان قوی کے لیے ایسے ہیں جیسے آئینہ نور کے لیے یعنی قابل اور مُقَدِّر (اثر قبول کر کے دوسرے تک پہنچانے والا) سو جیسے اصل آئینہ میں نہیں ہوتا بلکہ آفتاب میں ہوتا ہے ایسے ہی اصل قوائے حیوانی نفوس حیوانی میں ہوتے ہیں اعضاء میں نہیں ہوتے۔ یہی وجہ ہے کہ جیسے آئینہ بے امداد آفتاب، نور کے اعتبار سے بے کار ہے۔ اس صورت میں بعد مرگ استحلالہ ممکن نہیں (یعنی آئینہ میں خود تو نور نہیں سورج کے سامنے ہونے سے اس میں نور ہے، ویسے خالی ہے، ایسے ہی قوت ہضم وغیرہ خود اعضاء کی قوتیں نہیں روح کی ہیں، روح کے الگ ہونے سے تمام اعضاء ان قوتوں سے خالی اور بے کار ہیں نہ یہ قوتیں رہیں نہ ان کا کام تبدیل کر دینا ممکن ہے اور نہ جذب کی قوت باقی ہے، لہذا) نہ وہ جذب ہی ہوگا جو بعد مرگ کا تو تو خون نہیں نکلتا اور جذب ہوا تو پھر ناپاکی یقینی ہے۔ (دیکھئے: المصالح العقلية: ۲۹۵ تا ۲۹۰) اب اس کے بعد حضرت نانوتویؒ کی تحقیق ملاحظہ فرمائیے جن کے مخاطب تمام وہ انسان ہیں جنہیں علم و عقل، سائنس و فلسفہ اور جدید عقلیت کی راہ سے اسلام کے عقائد و احکام میں =

جیسی غذا ہوگی ویسا ہی گوشت پیدا ہوگا:

اور (مردار کا خون گوشت میں ایسا جذب ہو جاتا ہے کہ جدا کرنے کی کوئی تدبیر نہیں، جب) یہ ہے، تو مردار کے گوشت کے حلال ہونے کی کوئی صورت ہی نہیں۔ (جب مردار کا گوشت خونِ نجس کی وجہ سے نجس ہوا، پھر یہ جب انسان کی غذا بن کر گوشت پیدا کرے گا، تو وہ بھی نجس ہی ہوگا) کیوں کہ مثل مشہور ہے جیسی اصل ویسی نسل، جیسا ختم ویسا ہی پھل۔ سو جیسی غذا ہوگی ویسا ہی گوشت پیدا ہوگا۔ پاک سے پاک، ناپاک سے ناپاک؛ چنانچہ اوپر بھی ہم اس کی طرف اشارہ کر چکے ہیں۔ (۱)

روح بھی ناپاک ہی پیدا ہوگی:

علیٰ ہذا القیاس، ایسی ہی روح ہوائی پیدا ہوگی۔

نفسِ ناطقہ بھی ناپاک ہی پیدا ہوگا:

پھر جیسی روح ہوائی ہوگی، ویسا ہی نفسِ ناطقہ فانیض ہوگا (۲)۔ نہیں تو اس سے بھی کیا کم (کہ کم از کم اتنا ضرور ہوگا) کہ بعدِ فیضان، بوجہ صحبت، روحِ ہوائی کی ناپاکی اُس میں اثر کر جائے۔

= کسی بھی طرح کا کوئی شبہ پیدا ہوتا ہو۔ بانیہ کیمسٹری، منافع الاعضاء، طب قدیم کے اصول، ”امورِ طبیعیہ“: ”عناصر“، ”اخلاط“، ”مزاج“، ”اعضاء“، ”ارواح“، ”قوی“ اور فلسفہ میں ”مرکباتِ تامہ“ سے واقفیت رکھنے والا شخص مضمون سے لطف اٹھائے گا اور پائے گا جو پائے گا۔

(۱) ملاحظہ ہو خنزیر و درندوں کی وجہ ناپاکی۔

(۲) پہلے بتایا جا چکا ہے کہ روحِ ہوائی سے مراد وہ لطیف بخارات ہیں جو جگر میں غذا سے خونِ صالح بننے کے بعد پیدا ہوتے ہیں جن کو روحِ طبعی کہتے ہیں [نظامِ ہضم سے وابستہ قوت جس کا عضوِ رئیس جگر ہے قوتِ طبعیہ کہلاتی ہے اور اس قوت کے افعال جو جگر اور اُس کے ذیلی اعضاء، معدہ، آنتوں وغیرہ سے متعلق ہوتے ہیں، افعالِ طبعیہ کہلاتے =

استحاله کب متحقق ہوتا ہے

اصل مادہ اُسی قدر رہے، صورتِ نوعیہ بدل جائے، صورتِ نوعیہ کے آثار بھی بدل جائیں:
اور چوں کہ ایک شئی کے دوسری شئی کی طرف مستحیل ہو جانے میں یہ ہوتا ہے کہ
اصل مادہ اُسی قدر رہتا ہے پر صورتِ نوعیہ بدل جاتی ہے اور آثارِ صورتِ نوعیہ متبدل ہو
جاتے ہیں، لہذا استحاله متحقق ہو جاتا ہے، تو حکم بھی بدل جاتا ہے۔

استحاله کن صورتوں میں متحقق نہیں ہوتا

شئی کا جو ہر نکالنے یا اجزاء تحلیل کرنے میں:
اور کسی شئی کے جو ہر نکالنے میں یا کسی مرکب کے اجزاء تحلیل کرنے میں گواہ
جوں کا توں نہیں رہتا پر آثار میں فرق نہیں آتا۔

= ہیں۔ نظام دورانِ خون سے وابستہ قوت جس کا عضوِ رئیس قلب ہے قوتِ حیوانیہ کہلاتی ہے اور اس قوت کے افعال جو
قلب، ذیلی ساختوں اور عروق سے متعلق ہوتے ہیں، افعالِ حیوانیہ کہلاتے ہیں۔ نظامِ حرکت، احساس، ادراک سے
وابستہ قوت جس کا عضوِ رئیس دماغ ہے قوتِ نفسانیہ کہلاتی ہے۔ اور اس قوت کے افعال جو دماغ، اعصاب وغیرہ سے
متعلق ہوتے ہیں، افعالِ نفسانیہ کہلاتے ہیں۔ اور ان قوائے ثلاثہ سے مجموعی طور پر صادر ہونے والے افعال بھی (طبعی و
Normal ہونے کی وجہ سے) افعالِ طبعیہ کہلاتے ہیں۔ یہ افعالِ طبعیہ ”امورِ طبعیہ“ بھی کہلاتے ہیں۔ ان قوائے
ثلاثہ (قوتِ طبعیہ، قوتِ حیوانیہ، قوتِ نفسانیہ) کا نظم قائم رکھنے اور ریگولیٹ کرنے والی قوت نفسِ ناطقہ کہلاتی
ہے۔ [روحِ طبعی قلب میں پہنچ کر قلب سے حیاتی قوت، لطافت اور صفائی حاصل کر کے حیات کے اوصاف کی حامل
ہو جاتی ہے۔ اسے روحِ قلبی کہتے ہیں۔ اور اسی حیاتی اوصاف کی حامل ہاجانے کی وجہ سے اس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ
قلب میں پیدا (generate) ہوتی ہے۔ اور یہاں سے وہ دماغ میں پہنچتی ہے، تو اسے روحِ نفسانی کہتے ہیں اور اس
قابل ہوتی ہے کہ تمام اعضاء، انسجہ، خلیوں، رطوبتوں، رخنوں، خلاؤں، عروق اور اعصاب کے منافذ و مسالک میں
سرایت کر کے ان کی حرکت، احساس اور حیات کی حفاظت کی ضامن بن سکے۔ یہ اپنے منشا و مبداء کے لحاظ سے ایک مادی
شئی ہے؛ لیکن غایتِ لطافت کی وجہ سے اسے اسرارِ باطنیہ کا محل ہے۔

جو ہر نکالنے میں:

پہلی صورت (یعنی جو ہر نکالنے) میں تو اثر سابق قوی ہوتا ہے؛ چناں چہ ادویہ کے جوہروں کے تجربہ سے نمایا ہے۔

تحلیل میں حاصل شدہ جزء کا اثر مرکب ہی کا اثر ہے:

اور دوسری صورت (کسی مرکب کے اجزاء تحلیل کرنے) میں ہر چند وہ اثر مرکب نہیں رہتا، پر اُس جز کا اثر جو بعد تحلیل ہاتھ آیا ہے بعینہ وہی ہے جو اثر مرکب میں موجود تھا۔ جو ہر ہو یا تحلیل جز، دونوں صورتوں میں روح ہوائی پاک نہیں ہوتی:

اس لیے یہ شبہ نہیں ہو سکتا کہ پاخانہ و پیشاب اور خون وغیرہ اشیاء بجنسہ تو بعد استحالہ پاک ہو جائیں اور روح ہوائی اتنے تحول اور استحالہ (کیفیتوں کی تبدیلیوں اور کیمیائی تغیرات) کے بعد بھی کہ اب کچھ کا کچھ ہو گیا، ناپاک کی ناپاک ہی رہی۔ کیوں کہ روح ہوائی (کی حقیقت یہ ہے کہ وہ) یا جو ہر غذا ہے یا از قسم تحلیل اجزاء ہے، یعنی منجملہ مرکبات عنصریہ ہے (مطلب یہ کہ روح، عناصر پر مشتمل مرکبات سے تحلیل ہونے والا جز ہے) اور اس وجہ سے تحلیل اجزاء متصور ہے (یعنی جو ہر غذا کہنے کے بجائے روح کو تحلیل ہونے والا جز خیال کیا جاسکتا ہے۔ اور) ہر چند صحیح یہ ہے کہ روح ہوائی جو ہر غذا ہے اور چاروں عناصر کا اُس میں اثر ہے؛ چناں چہ انسان (جو عناصر ہی سے مرکب ہے) کا جامع الکملات ہونا اہل فہم غامض کے لیے اس پر دلالت کر سکتا ہے (تو روح اور نفسِ ناطقہ بہ ہمہ کمالات جو ہر غذا ہی سے حاصل ہوتے ہوں، تو کیا استبعاد ہے)، اور پیشاب، پاخانہ، خون وغیرہ فضلات کا فضلہ ہونا بھی ادھر ہی مشیر ہے (کہ روح ہوائی جو ہر غذا ہے)۔

مگر ہر چہ باد اباد! پاخانہ، پیشاب، خون وغیرہ مقدارِ کثیر کا اس (غذا) سے جدا کر دینا اس پر شاہدِ عادل ہے کہ غذا سے روح ہوائی کا پیدا ہونا از قسم استحالہ نہیں (کیوں کہ بتایا

جاچکا ہے کہ ایک شئی کے دوسری شئی کی طرف مستحیل ہو جانے میں یہ ہوتا ہے کہ اصل مادہ اُسی قدر رہتا ہے؛ لیکن جب مقدار کثیر جدا ہوگئی، تو استحالہ کہاں رہا؟) اگر استحالہ ہوتا تو اغذیہ ممنوعہ شریعہ کا کھانا ممنوع نہ ہوتا، اشیائے ناپاک کا نوش جان کرنا بھی مثل اشیاء پاک اپنے اختیار میں ہوتا (کیوں کہ استحالہ ہی کی وجہ سے ناپاک کی زائل ہو جاتی اور ممانعت ختم ہو جاتی ہے۔ صورتِ نوعیہ بدل جاتی ہے، آثارِ صورتِ نوعیہ بھی تبدیل ہو جاتے ہیں)؛ مگر استحالہ نہیں، تو پاخانہ پیشاب اور مردار جس میں خون رَل جاتا ہے ہرگز قابلِ جواز نہیں ہیں۔

خون کی گوشت میں تبدیلی بطور جذب ہے یا استحالہ؟

سوال: اب رہی یہ بات کہ بعدِ مرگ خون گوشت میں جذب ہو جاتا ہے یا بعدِ

استحالہ گوشت بن جاتا ہے؟

جواب: اس (سوال کے جواب کے) لیے یہ گزارش ہے کہ مستحیل کے لیے تو قوتِ ہاضمہ اور قوتِ محیلہ یعنی اُس قوت کی ضرورت ہے جس کا کام یہ ہے کہ ایک شئی کو دوسری شئی کی طرف مستحیل کر دے۔

قوتِ ہاضمہ اور قوتِ محیلہ قوائے حیوانی کے زیرِ اثر ہیں:

اور ظاہر ہے کہ بدن کی ساری قوتیں مثلِ قوتِ باصرہ وغیرہ قوائے حیوانی حیات کے ساتھ ہیں۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اعضائے حیوانی مثل چشم و گوش وغیرہ ان قوی کے لیے ایسے ہیں جیسا آئینہ نور کے لیے یعنی قابل اور مُقَدِّ ہیں۔ جیسے اصل نور آئینہ میں نہیں ہوتا آفتاب میں ہوتا ہے، ایسے ہی (چشم و گوش وغیرہ اعضاء کی اصل قوتیں یا) قوائے حیوانی نفوس حیوانی میں ہوتے ہیں، اعضاء میں نہیں ہوتے۔ یہی وجہ ہے کہ جیسے آئینہ بے امدادِ آفتاب، نور کے حساب سے بے کار ہے۔ ایسے ہی ابدانِ حیوانی بے عنایتِ روحانی، قوائے حیوانی کے حساب سے بے کار ہیں۔

مردار میں خون گوشت میں تبدیل ہوتا ہے بطور جذب نہ کہ بطور استحالہ؟:

اس صورت میں بعدِ مرگ استحالہ ممکن نہیں۔ ہونہ ہو جذب ہی ہوگا جو بعدِ مرگ کا ٹو تو خون نہیں نکلتا (اگر استحالہ ہوتا، تو قوتِ حیلہ، قوتِ حیوانی اور نفسِ حیوانی پائے جاتے اور دمِ مسفوح کے ساتھ دورانِ خون بھی پایا جاتا؛ لیکن مردہ میں یہ چیزیں کہاں؟ معلوم ہوا کہ بعدِ مرگ استحالہ ممکن ہی نہیں، لہذا جذب ہی ہوگا) اور جذب ہوا، تو پھر ناپاکی یقینی ہے، اس لیے مردار کی حرمت اور ذبح کی ضرورت دونوں ظاہر ہیں۔
ذبحِ حلق کی وجہ:

اور چوں کہ حلق میں تمام رگیں اکٹھی ہو جاتی ہیں اور اعضائے باقیہ میں یہ بات نہیں، تو تا مقدور حلق ہی کو ذبح کرنا چاہیے۔

سببِ حرمت میں خفت و شدت:

مگر اس تقریر سے تو حرمت میں بہ نسبت مردارِ خون کا نمبر اول معلوم ہوتا ہے؛ مگر غور سے دیکھئے! تو یہ بات علی الاطلاق نہیں (کیوں کہ تمام جانوروں میں یہ بات نہیں ہے کہ وہ خون ہی کی وجہ سے ناپاک اور ناپاک سمجھے جانے کی وجہ سے حرام سمجھے جائیں؛ بلکہ بعض جگہ ہی یہ بات درست ہے، چنانچہ) وہ جانور جو صحیح سالم ہوں، اگر کسی ایسی طرح مارے جائیں جس میں خون باہر نہ نکلنے پائے (جیسے گردن مروڑے مرغے، تو) وہ خون ہی کی وجہ سے ناپاک سمجھے جائیں گے۔ اور اس وجہ سے حرمت میں خون کا نمبر اول ہوگا۔

پر وہ مردار جس سے روح کے انفصال کا باعث فقط تنفر طبعی ہو، تو پھر حرمت میں اس قسم کے مردار کا نمبر اول ہوگا (اور اس کا سمجھنا موقوف ہے اسبابِ موت کے سمجھنے پر)۔

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ مرنے کے ہزاروں سامان ہیں۔ پر باعتبارِ داخل و خارج کل دو قسمیں ہیں۔

اسباب موت

(مرگ طبعی، مرض کی وجہ سے موت، گلا گھونٹنے اور گردن مروڑے جانور کی وجہ حرمت)

۱: داخلی۔ ۲: خارجی:

یعنی سبب موت کوئی امر داخل بدن ہو یا خارج بدن ہو۔ دوسرے کی (یعنی خارجی اسباب کی) صورت تو قتل بہ اسباب مختلفہ ہے۔ اور پہلے کی (یعنی داخلی اسباب کی) دو صورتیں ہیں:

(۱) ایک تو اُس کا مرض، (۲) دوسرے عمر طبعی کی انتہا۔ ان دونوں صورتوں میں بعد غوریوں معلوم ہوتا ہے کہ روح حیوانی کو۔ بعد اُس اُنس و محبت کے (جو اُسے روح مجرد سے ہو جاتی ہے) جس پر عالم علوی سے اُس (روح مجرد) کا یہاں آنا اور مدتوں نباہنا دلالت کرتا ہے۔ (جس کی وجہ سے مرض اور عمر طبعی، دونوں حالتوں میں ناسوتی مواد سے) ایک نفرت پیدا ہو جاتی ہے۔

البتہ (خارجی سبب یعنی) قتل میں اخراج بالجبر معلوم ہوتا ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ جیسے عکس آفتاب کا آئینہ میں نزول اُس کی قابلیت کا ثمرہ ہے۔ ایسے ہی روح کا بدن کے ساتھ ارتباط بدن کی قابلیت کا ثمرہ ہے۔

مگر، یہ ہے (۱)، تو پھر یوں کہنا پڑے گا کہ باہم ربط پنہانی ہے جو آہن اور مقناطیس میں ہوتا ہے۔ اور یہ وہ ارتباط ہے کہ ادراک و شعور ہو، تو اسی کو محبت کہتے ہیں۔ بالجلہ ربط محبت تو اس دور (یعنی ارتباط روح بالبدن) کے آنے اور دیر تک نبھانے سے ظاہر ہوتا ہے۔

(۱) یعنی روح کا بدن کے ساتھ ارتباط ہے۔

اُس کے بعد اگر (۲) اخراج بالجبر ہے تب تو خیر ورنہ (مرض اور عمر طبعی، دونوں حالتوں میں) بجز تنفر طبعی، سبب انفصال (روح) اور کیا ہوگا؟

مع ہذا، انتہائی عمر طبعی پر بدن کی کیفیت کو دیکھئے، تو بالکل کیفیت ابتدائی کے مخالف اور اُس کی ضد ہوتی ہے۔ بجائے نشوونما، ذبول (۳) ہے اور بجائے تازگی، خشکی اور بجائے نرمی، سختی آجاتی ہے۔ اس لیے بجائے اُنس اگر نفرت ہو جائے، تو بے جا نہیں۔ اور یہاں نفرت ہے، تو در صورتِ مرض بدرجہ اولیٰ نفرت ہوگی؛ کیوں کہ وہاں تو بجائے کیفیت اعتدال وہ کیفیت پیدا ہو جاتی ہے جس کو مرض اور مخالف کیفیت اعتدال کہیے۔ اور ظاہر ہے کہ کیفیتِ صحت محبوب ہے۔ اس لیے وہ کیفیت جس کو مرض کہئے بیشک لائقِ نفرت ہوگی۔ اور یہ ہے، تو پھر اس صورت میں بدن حیوانی بیشک خون حیوانی سے حرمت میں نمبر اوّل ہوگا؛ کیوں کہ وجہ حرمتِ خون ناپاکی تھی، اور ناپاکی کی بنا اصل میں نفرتِ طبعی پر ہے بشرطیکہ طبیعتِ سلیمہ ہو۔ اور ظاہر ہے کہ حالتِ حیات میں بدنِ خون سے خالی نہیں ہوتا۔ بل کہ وہ ایام جن کو خلاصہ زندگی کہیے یعنی زمانہ شباب، اُن میں خون اس کثرت سے ہوتا ہے کہ اس سے زیادہ متصوّر نہیں۔ باوجود کثرتِ خون ربطِ مشارالیه (ارتباطِ روح بالبدن) کا بجنسہ باقی رہنا اس پر شاہد ہے کہ خون میں وہ بات نہیں جو بعدِ اختتامِ عمر طبعی یا بعدِ تاثیرِ مرضِ موت، بدنِ حیوانی میں پیدا ہو جاتی ہے، ورنہ (اگر خون کی ناپاکی کی وجہ سے روح حیوانی کو بدن کے ساتھ ربط رکھنے میں کراہت ہوتی، تو) زمانہ شباب میں بہ نسبتِ زمانہ مذکور (انتہائی عمر طبعی کے) زیادہ تر نفرت ہوتی؛ مگر ہرچہ بآدابِ خون نمبر اوّل پر ہویا مردِ اترِ حرمت میں دونوں کے بارے میں بحکم انصاف کلام نہیں۔

مگر بہ حکم مضمون بالا اس میں کلام نہیں کہ مرگ طبعی اور مرض موت (۱) کی صورت میں تو بدن حیوانی بذات خود حرام ہوگا اور (دوسرے یعنی خارجی اسباب مثلاً قتل۔ جس میں روح کا بدن سے اخراج بالجبر معلوم ہوتا ہے) صورتوں میں بدن حیوانی بوجہ اختلاط خون حرام ہوگا بذات خود حرام نہ ہوگا۔

ذبح حلقوم کے بغیر لحم کی مضرت:

اس لیے یہ ضروری ہے کہ گلا گھونٹ کر یا کسی اور طریقے سے اُس کا کام تمام کر کے نوش جان نہ فرمائیں، ورنہ یہ غذائے ناپاک بیشک علی الترتیب اُن ناپاکیوں کا باعث ہوگی جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے، یعنی غذا ناپاک سے بدن ناپاک پیدا ہوگا اور اُس سے روح ہوائی ناپاک پیدا ہوگی۔ اور اُس سے یہ ناپاک روح (مجرد عن المادہ) بھی اِس طرف آئے گی، یا یوں کہو یہاں آکر ناپاک ہو جائے گی۔ اور پھر اِس روح سے ناپاک ہی خیالات پیدا ہوں گے اور اِس لیے اعمال بھی ناپاک ہی ظہور میں آئیں گے اور عالم میں ایک ناپاک کی پھیل جائے گی۔

(۱) یعنی داخلی اسباب سے موت

﴿ناپاک غذاؤں کے اثرات﴾

باطل عقائد کا پیدا ہونا:

اور کیوں نہ ہو جیسی اصل ویسی نسل، جیسا درخت ویسا پھل؛ لیکن ناپاکی ارواح سے مطلب یہ ہے کہ عقائد باطلہ کی اُس کو سوجھے۔ اور چوں کہ ارادہ اپنی کارگزاری میں علم و اعتقاد کا تابع ہے اور تمام اخلاق اپنے ظہور میں ارادہ کے تابع ہیں، تو سب کا رخا نہ درہم برہم ہو جائے گا۔ (جب علم و اعتقاد خراب ہوا، تو ارادہ غلط اور فاسد ہو جائے گا، جب ارادہ فاسد ہوگا، تو اعمال بھی فاسد ہوں گے)؛ مثلاً اندھیرے میں شیر کو گائے سمجھ جائے، تو محبت سے ہاتھ پھیرنے کا ارادہ ہوگا اور گائے کو شیر سمجھ جائے، تو خوف سے بھاگنے کا ارادہ ہوگا۔ یہ ارادہ اُس اپنے خیال کا تابع ہے جس کو علم اعتقاد کہتے ہیں اور پھر وہ محبت و خوف اُس ارادہ کا تابع، جو اس اعتقاد سے پیدا ہوا ہو؛ مگر انجام اس غلطی اعتقاد کا آخری یہی ہے کہ سب کام غلط ہو گئے۔

اسی طرح اگر غیر خدا کو مثلاً کوئی خدا سمجھ جائے تو اپنے ارادہ سے اُس خوف و محبت کے باعث جو خدا سے ہونی چاہیے، جو کام ہوگا سب بے موقع ہوگا۔ اسی طرح اور غلطیوں کو سمجھ لیجیے۔ (اور غلطیوں سے صادر ہونے والے اعمال مظاہر ہیں اخلاق کے۔ لہذا اخلاق بھی خراب ہی ہوں گے اور تہذیب و تمدن میں ایک بگاڑ پیدا ہو جائے گا۔)

۱: غلطی اعتقاد کے باعث اعتقاد کو ناپاک کہنا

باقی غلطی اعتقاد کے باعث اعتقاد کو ناپاک کہنا یا بلا وجہ ہے (یعنی یہ کہ اس کا سبب معلوم نہیں۔ لیکن فہم میں جو کچھ آتا ہے، وہ یہ) کہ موجودات میں باہم فرقِ تزیہ و الالاش ہے (الالاش سے پاکی اور اُس میں آلودگی کی طرف نسبت کرتے ہوئے۔ کہ کسی میں کثافت و آلودگی کم ہے کسی میں زیادہ۔ باہم موجودات میں فرق ہے) خدا تعالیٰ تو ہر طرح مقدس ہے اور مخلوقات میں علی حسب المراتب عیب و الالاش ہیں۔
اعتقاد کو ناپاک کہنے کی وجہ:

اور (غلطی اعتقاد کے باعث اعتقاد کو ناپاک کہنے کی بات) کیوں نہ ہو؟ جب خدا تعالیٰ کو اس لیے مقدس (یعنی الالاش سے پاک) کہا کہ اُس میں کوئی عیب نہیں، تو (اور وں میں) جتنا عیب زیادہ ہوگا اتنی ہی الالاش ہوگی۔ اس صورت میں اگر محل اعتقاد۔ (قلب) میں بجائے خداوند قدوس۔ کوئی اور ہوگا، تو بیشک اُس کی الالاش محل اعتقاد۔ (قلب)۔ کو آلودہ بنائے گی؛ مگر جب اس۔ (محل اعتقاد کے آلودہ ہونے کی)۔ وجہ سے کم درجہ کی چیزوں کے (یعنی غیر خدا کے) حق میں وہ اعتقاد ناپاک (قائم) ہوا جو اعلیٰ درجہ کی چیزوں (ذات و صفات خداوندی) کے ساتھ ہونا چاہیے تھا، تو تمام اعتقاد غلط میں۔ (قلب کو آلودہ بنانے والی)۔ یہ آلودگی (موجود) ہوگی۔ کیوں کہ ہر اعتقاد غلط میں (یہ آلودگیاں) واقع کو غیر واقع کے برابر کر دیتی ہیں۔ اور (جب کہ) ظاہر (یہ) ہے، کہ واقع غیر واقع سے افضل ہوتا ہے۔ اور اس۔ (واقع کو غیر واقع کے برابر کر دینے کی)۔ وجہ سے وہی آلودگی یہاں پیش آئے گی۔ (کہ غیر خدا خدا کے برابر ہو جائے گا)۔ اتنا فرق ہے کہ واقع ضروری

غیر واقع ضروری سے افضل ہوتا ہے، اس لیے واقع ضروری کے ساتھ غیر واقع (ضروری) کی برابری بہ نسبت اس کے زیادہ مضر ہوگی کہ واقع غیر ضروری کے ساتھ غیر واقع کو برابر کر دیجیے۔ (یہاں واقع ضروری خدا تعالیٰ ہے، باقی چیزیں غیر واقع ضروری، غیر خدا یعنی تمام موجودات)۔ خیر یہ مضمون تو بیچ میں اتفاقی تھا۔

ہر مردار ناپاک ہے، خواہ سبب موت داخلی ہو یا خارجی:
اصل مطلب تو یہ ہے کہ:

☆ (وہ) مردار بھی ناپاک ہے جس سے روح (داخلی اسباب میں سے) بوجہ انتہائی عمر طبعی منفصل ہوئی ہو یا جس سے روح بوجہ مرض منفصل ہو۔
عمر طبعی کی ماہیت:

پر عمر طبعی سے یہ مراد ہے کہ اُس فرد حیوانی کے تمام قوی ختم ہو لیں۔
☆ علی ہذا القیاس، وہ مردار بھی ناپاک ہے جو باوجود صحت و بقائے عمر طبعی کسی طریقہ سے اُس کی روح کو اُس سے جدا کر دیا ہو، پر خون اُس میں جذب ہو گیا ہو۔
داخلی اسباب اور دیگر طریق میں فرق باعتبار اثر:

انتافرق ہے کہ پہلی دو صورتوں (۱) میں حرمت ذاتی بھی ہوگی اور خون کی وجہ سے بھی حرمت عارض ہوگی۔ اور تیسری صورت (۲) میں فقط خون کے باعث ناپاک کی اور حرمت آئے گی۔ اس لیے بذریعہ زنج، خون کا نکال دینا حالت گوشت کے لیے ضرور (ی) ہے۔

(۱): ۱: مرض ۲: عمر طبعی کی انتہائی وجہ سے روح کے جدا ہونے میں۔ حاشیہ (۲): کسی دوسرے طریقے سے روح کے جدا ہونے میں۔

۲: ذبح حیوانات ہی میں خدا کی اجازت کیوں ضروری؟

مگر چوں کہ غلہ پھل وغیرہ نباتات کا بنی آدم کے لیے ہونا تو ظاہر تھا۔ کون نہیں جانتا کہ یہ چیزیں نہ ہوتیں تو بنی آدم کو زندگانی محال تھی؛ چنانچہ شروع اور اوراق میں اس امر کی تشریح کسی قدر ہو چکی ہے (دیکھئے ابتدائے کتاب ”تخلیق انسان کا اصل مقصد“)۔ البتہ حیوانات کا بنی آدم کے لیے ہونا اس وجہ سے مخفی تھا کہ جیسے بنی آدم کے دست و پا چشم و گوش وغیرہ اعضاء وقوی اُن کے حق میں آلات انتفاع ہیں، ایسے ہی حیوانات کے اعضاء وقوی اُن کے حق میں آلات انتفاع ہیں۔ پھر جیسے غلہ، پھل وغیرہ نباتات بنی آدم کے کام آتے ہیں، ایسے ہی حیوانات ہم سنگ بنی آدم نظر آتے تھے۔ البتہ نباتات میں یہ بات نہ تھی، اس لیے اُن کا تو پیدا کر دینا ہی کم از اجازت نہیں (کہ یہ انسان اور جانوروں کے لیے نہیں ہیں، تو اور کس کے لیے ہیں؟)۔ اور (رہے حیوانات، تو نباتات کی طرح حیوانات کا صرف پیدا کر دینا اُن کی حلت کے لیے کافی نہ تھا؛ بلکہ) حیوانات میں پیدا کرنے کے سوا اور اجازت کی ضرورت ہے ورنہ (اگر بغیر اجازت خداوندی حیوانات کو ذبح کیا جاتا، تو) ایذائے ذبح جو اعلیٰ درجہ کی ایذا ہے۔ کیوں کہ قتل ہے۔ لاریب اعلیٰ درجہ کا ظلم ہوگا۔ اور کیوں نہ ہو؟ (ملک خداوندی میں تصرف ہے۔ بغیر اجازت خداوندی کیوں کر جائز ہوتا؟) ہماری تمہاری ملک برائے نام ملک ہے، جب ہماری مملوکات میں تصرف بے اجازت ظلم سمجھا جائے، تو خدا کی مملوکات میں تصرف بے اجازت ظلم کیوں نہ ہوگا؟ اس لیے اس کی اجازت کی ضرورت پڑی۔ (دو چہوں سے:)

۳: وقتِ ذبح بسم اللہ پڑھنے کی وجہیں

الف: مالکیت:

مگر ہر کس و نا کس جانتا ہے کہ:

☆ مالک کی اجازت اُسی وقت متھوڑے جب تصرف کرنے والا مالک کو مالک سمجھتا ہو اور اگر سوائے مالک کسی اور کو مالک سمجھ بیٹھے، تو بجائے اجازت بجکم غیرت مالک ممانعت ضرور (ی) ہے (یعنی مالک کی غیرت کا تقاضا ہوگا کہ وہ ممانعت کر دے)۔

☆ علیٰ ہذا القیاس، انعام کی توقع اُسی وقت ہو سکتی ہے جب کہ حقوق مالکیت اُسی کو ادا کیے جائیں۔ اور اگر بالفرض مالک کے حقوق کسی اور کو ادا کیے جائیں، تو اُس وقت انعام کی جائے (انعام کے بجائے) اُلٹا مستحق سزا ہوگا۔

اس لیے بغرض رفعِ اشتباہ، ذبح کے وقت مالکیت اور اجازت کا اعلان ضرور (ی) ہوگا۔ یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ اہل اسلام اور اہل کتاب کے مذہب میں وقتِ ذبح بسم اللہ کا کہنا ضروری سمجھتے ہیں۔ بالجملہ وقتِ ذبح خدا کا نام لینا موافقِ عقل ضروری ہے۔

ب: وقتِ ذبح غیر خدا کا نام لینا ناراضگی اور سزا کا باعث ہے:

مگر یہ (مالکیت اور اجازت کے اعلان کے لیے وقتِ ذبح بسم اللہ کا کہنا ضروری) ہے، تو پھر غیر خدا کا نام لینا لاریب ناخوشی کا باعث ہوگا۔ اور اس لیے یہ انعام حلتِ گوشتِ مبدلِ حرمت تو ہوگا ہی، پر اور سزا کا بھی اندیشہ ہے۔

الحاصل گوشت ایک نعمتِ عظمیٰ ہے۔ اس کی عطا اُسی وقت متصور ہے جب کہ خدا

کو مالک الملک سمجھ کر اُس کی اجازت کے بھروسے ذبح کرے۔ اور اگر کسی اور کی ملک سمجھے یا کسی اور کا بھروسہ ہو، تو پھر یہ نعمت ممکن الحصول نہیں۔

ج: محبوبیت:

یہ وجہ تو خدا کی ملکیت اور حیوانات بنی آدم کی مملوکیّت پر مبنی تھی۔ اور بحساب محبوبیت دیکھیے، تو دربارہٴ حَلّت (گوشت) و حرمتِ گوشت، خدا کا نام لینے نہ لینے کی مداخلت کی یہ صورت ہے کہ خداوندِ عالم بالِاِصالتِ محبوبِ حقیقی ہے؛ چنانچہ اوراقِ گذشتہ میں بقدر ضرورت اِس امر کا اثبات ہو چکا ہے؛ (۱) مگر چوں کہ وہ بالذات جامع وجوہ محبوبیت ہے، تو ہر صاحبِ محبت کو اُسی کی محبت ہونی چاہیے۔

ہر حیوان کو خدا کے ساتھ محبت ہونے کی وجہ:

مگر (یہ فی الواقع موجود ہے، کیوں کہ) ظاہر ہے کہ ہر حیوان کے دل میں محبت رکھی ہوئی ہے۔ پر محبت کو اُن اشیاء کے ساتھ۔ جو قابلِ محبت ہیں۔ ایسی نسبت ہے جیسے قوتِ باصرہ کو مثلاً مُبْصِرَات کے ساتھ۔ یعنی اُن اشیاء کے ساتھ جو قابلِ اِبصار ہیں، مگر جیسے ہر زئی لون قابلِ اِبصار ہیں۔ ایسے ہی ہر جمیل و موصوف با اوصافِ حسنہ قابلِ محبت ہے۔ اس لیے ہر حیوان کو خداوندِ عالم کے ساتھ محبت ہونی چاہیے۔ اور کیوں نہ ہو؟

خدا کے ہونے (یعنی وجودِ خدا) کی اطلاع تو جملہ عالم کو ضروری ہے:

کیوں کہ ہر موجود میں بحکم بعض تقریراتِ گذشتہ ادراک و شعور موجود ہے۔ (۲)

اور یہ بھی ظاہر (ہے) کہ سب میں اول اپنا ادراک ہوتا ہے۔ (۳)

﴿ممکنات، مخلوقات، اضافیات، انتزاعیات﴾

اور اپنی حقیقت کی یہ صورت کہ جیسے دھوپ مثلاً انتہاء شعاع کا نام، اور شعاع ایک پرتو آفتاب کو کہتے ہیں۔ ایسے ہی ہر مخلوق کے لیے ایک انتہائے وجود ہوتا ہے اور وہ وجود پرتو وجود ربِ معبود ہے۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ مخلوقات کو معدوم محض کہنا تو بالبداهت غلط۔ ورنہ مخلوق ہی کیوں کہتے؟ پر موجود محض بھی اسی وجہ سے نہیں کہہ سکے۔ اگر یہ (مخلوق موجود محض یعنی وجود صرف ہو سکتا) ہوتا، تو (مخلوقات) مخلوق کیوں ہوتے؟ خالق ہوتے۔ (۴) اور مخلوقات معدوم محض ہوں، تو یہ بات بدیہی طور پر غلط ہے۔ کیوں کہ عدم پر وجود عارض نہیں ہو سکتا (کہ عدم ہوتے ہوئے وجود پایا جائے)۔ (۵) اس وجہ سے نہ معدوم محض موجود ہو سکے، نہ موجود محض معدوم ہو سکے۔ ہاں اگر یوں کہیے کہ جیسے دھوپ اور سایہ کے بیچ میں ایک خط فاصل ہوتا ہے۔ یا شعاعوں اور زمین اور اُس کی ظلمت کے بیچ میں ایک سطح۔ جس کو دھوپ کہتے ہیں۔ فاصل ہوتا ہے۔ ایسے ہی عدم محض اور وجود محض یا یوں کہو موجود محض اور معدوم محض کے بیچ میں ممکنات حائل ہوتے ہیں، تو جیسے خط مذکور (دھوپ اور سایہ کے بیچ کا خط) اور سطح مذکور (شعاع اور ظلمت زمین کے بیچ کی سطح، یہ دونوں) میں (کذا) من وجہ نورانی اور من وجہ ظلمانی ہیں۔ چنانچہ اُن کا دونوں طرف قائم ہونا اس پر شاہد ہے۔ ایسے ہی ممکنات کو بھی من وجہ معدوم من وجہ موجود کہنا ضرور (ی) ہوگا۔ اور اس وجہ سے بہ حیثیت وجود اُس کو منہتا جو وجود محض یا موجود کہنا پڑے گا۔ یعنی جیسے سطح متوسط۔ جس

(۴) کیوں کہ موجود محض موجود اصلی ہوتا ہے اور وہ خالق ہے۔ ملاحظہ ہو: ص ۵۲

(۵) وجہ اس کی یہ ہے کہ عدم اور وجود ایک دوسرے کی باہم نقیض ہیں۔ اور نقیضین کا اجتماع

کو باعتبارِ نورِ دھوپ کہتے ہیں۔ باعتبارِ نورِ ایک منہائے نور ہے۔ ایسے ہی ممکنات۔ جن کو باعتبارِ وجودِ مخلوق کہتے ہیں۔ باعتبارِ وجودِ منہائے وجودِ محض ہوں گے۔

و: اپنی معرفتِ خدا کی معرفت پر موقوف ہوتی ہے:

مگر اس صورت میں مثلِ دھوپ اور خطِ مذکور، حقیقت اُن۔ (ممکنات)۔ کی مجملہ اضافیات ہوگی جس کا حاصل ہوگا کہ جیسے دھوپ کی حقیقت (کو یعنی سطح کو) سمجھنے کے لیے یہ ضرور (ی) ہے کہ اول شعاع آفتاب (ذی سطح) کو سمجھیے۔ کیوں کہ سطح (دھوپ) کی حقیقت کا بے ذی سطح (شعاع آفتاب) کے تصور ممکن نہیں۔ ایسے ہی ممکنات کی حقیقت سمجھنے کے لیے وجودِ محض کی ضرورت ہے؛ مگر یہ (بات کہ ممکنات کی حقیقت سمجھنے کے لیے وجودِ محض کی ضرورت) ہے، تو پھر خود ممکنات کو بھی اپنی حقیقت سمجھنے میں یہی واسطہ درپیش ہوگا۔ (رہا یہ شبہ کہ تجربہ تو اس کے خلاف ہے کیوں کہ دیکھنے میں یہ آتا ہے کہ خدا سے غفلت بھی ہے اور خدا کی معرفت کا فقدان بھی ہے، تو اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ) جیسے وقتِ بیہوشی اپنی خبر نہیں رہتی (لیکن اس کی وجہ سے یہ نہیں کہہ سکتے کہ انسان کو خدا کا علم اور معرفت نہیں)، ایسے ہی اگر اور خیالات میں مشغول ہو کر خدا سے غافل ہو جائیں تو ہو جائیں (مگر یہ غفلت عارضی اور قسری کہلائے گی۔ اس کی وجہ سے یہ نہ کہہ سکتے کہ انسان خود اپنے آپ سے غافل ہے)۔ پھر چوں کہ وجودِ محض۔ جو بطور مذکور سامانِ تحقیق ممکنات ہے۔ ذاتِ خداوندی سے وہی نسبت رکھتا ہے جو شعاعیں۔ کہ نورِ محض ہے۔ ذاتِ آفتاب سے رکھتی ہیں۔ اس لیے اپنی حقیقت کے تصور میں خدا کے تصور کی حاجت ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اپنا تصور کس کو نہیں ہوتا بل کہ سب میں اول تصور ہوتا ہے۔ (۱)

(۱) یہی وہ مقام ہے جسے ڈیکارٹ (رینے ڈیکارٹ-Rene Decartes-۱۶۵۰ء تا ۱۶۵۰ء) کی عقل نے دوسرا رخ =

ح: اپنی محبت خدا کی محبت پر موقوف ہوتی ہے:

مگر جب وجہ لازم تصور یہ ہے کہ ممکنات کا تحقق خدا کے تحقق پر موقوف ہے، تو اپنی محبت کو خدا کی محبت بھی لازم ہوگی؛ بل کہ اپنی محبت خدا کی محبت پر موقوف ہوگی اور ظاہر ہے کہ اپنی محبت کس کو نہیں ہوتی! اس صورت میں مقتضائے دقیقہ نہی اور حقیقت سخی تو یہ ہے کہ ہر شی کی نسبت یہ اعتقاد کیا جائے (کہ وہ خدا سے محبت رکھتی ہے) کیوں کہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ ہر چیز میں ادراک و شعور ہے مگر اتنا بھی نہیں (یعنی اگر جمادات کا ادراک و شعور مخفی اور غیر محسوس ہونے کی وجہ سے اعتراف سے آبی ہے،) تو اس سے کیا کم کہ حیوانات کی نسبت (جن کا ادراک و شعور نمایاں ہے،) یہ امر واجب التسليم ہو کہ اُن (حیوانات) کے دل میں بھی خدا کی محبت مرکوز ہے۔

و: ہر چیز میں خدا کی مالکیت اور اپنی مملوکی کا اعتقاد ہے:

اور چوں کہ خداوند مالک الملک کی مالکیت اور مخلوقات کی مملوکی کی بنا اسی توقف پر ہے جو دربارہ تحقق، مخلوقات کو خدا کی نسبت حاصل ہے (کہ مخلوقات کا تحقق خدا کے تحقق پر موقوف ہے) تو مثل محبت۔ (جس کا ذکر ابھی گزرا کہ ہر حیوان کے دل میں محبت رکھی ہوئی ہے)۔ مالکیت اور اپنی مملوکی کا اعتقاد بھی ہر چیز کی تہہ حقیقت میں رکھا ہوا ہوگا۔ (۱)

= دیا، اُس کے قدم ڈگمگائے اور اُس نے خدا کی معرفت حاصل کرنے کے بجائے انسان ہی کو خدا کا مرتبہ دے دیا۔ پھر اس کے زمانے سے لے کر آج تک ”انسانیت“، ”انسان پرستی“ اور humanization کے علمی اور سائنسی تصورات نے بندگان خدا کو خدا سے باغی بنا کر خود انسان کی خدائی کا اعلان کرنا کر چھوڑا۔ کچھ وضاحت: ۴۰-۴۲۔ رسالہ ہذا میں گزر چکی ہے۔ (نوٹ: آگے کے مضمون کا ربط تین صفحے پیشتر سے متعلق کر کے ملاحظہ فرمائیے)۔

(۱) خود گشی اسی لیے حرام ہے۔ تقریر دل پذیر میں زیادہ وضاحت سے اس مسئلے پر گفتگو ہے۔ فرماتے ہیں: ”جب کسی غیر (کی) چیز کو بے اجازت اپنے تصرف میں لانا، اُسے خراب کر دینا ظلم گنا جاتا ہے، تو اپنی جان و تن کو بھی جیسا ابھی =

شرح اس معما کی یہ ہے کہ قبضہ ضروریات ملک میں سے ہے۔ اور اس سے بڑھ کر کوئی قبضہ نہیں کہ ایک حقیقت دوسری حقیقت پر موقوف ہو؛ چنانچہ یہ دونوں باتیں اور اوراقِ گذشتہ میں بقدر ضرورت ثابت ہو چکی ہیں۔ (کہ قبضہ کا ضروریات ملک سے ہونے اور ایک حقیقت کے دوسری حقیقت پر موقوف ہونے سے بڑھ کر کوئی قبضہ نہیں۔ اس کے لیے یہ مثال دی گئی ہے کہ جیسے دھوپ موقوف ہے شعاعِ آفتاب پر کہ وہ آئے تو یہ بھی آئے وہ جائے تو یہ بھی جائے۔ (۲) جب دونوں معلوم ہو گئیں کہ محبت خداوندی بھی بنی آدم اور تمام حیوانات کے تہ دل میں مرکوز ہے۔ اور اعتقادِ مالکیتِ خداوندی اور عقیدہٴ مملوکیہ عالم بھی حیوانات کے دل میں رکھا ہوا ہے، تو پھر مقتضائے عقل و دانش یہ ہے کہ وقتِ ذبح خدا کا نام ضرور لیا جائے تاکہ جیسے ریل کا ٹکٹ ریل میں بیٹھنے کے لیے۔ بہ منزلہٴ پروانہٴ اجازت اور دفعِ شبہٴ عدمِ ادائے محصل۔ ہوتا ہے، ایسے ہی اللہ کا نام لینا بہ منزلہٴ پروانہٴ اجازت اور دفعِ شبہٴ ظلم ہو جائے۔

~ گذر رہے کہ اپنی ملک نہیں؛ خدائے مالک الملک کی مملوک ہیں۔ سو بلا اُس کی اجازت کے کوئی کام ان سے لینا، یا انھیں خراب، برباد کر دینا اول درجے کا ظلم ہوگا۔“ (ص ۱۵۸ شیخ الہند اکیڈمی ۱۴۳۰ھ)

افسوس! اس صحیح اور قدرتی اصول اور برہان کے برخلاف عہدِ حاضر میں ”انسانیت“ (Humanism) اور ”انفرادیت“ (Individualism) کا جو تصور ابھرا ہے اُس میں خدا کی مالکیت کا انکار کیا گیا ہے اور انسان کو اپنی جان کا خود ہی مالک قرار دیا گیا ہے۔ ابھی ماہِ ستمبر ۲۰۱۸ء میں ہند میں دہلی کی عدالتِ عظمیٰ سے ہم جنس پرستی کے جواز کا جو فیصلہ صادر ہوا ہے، اُس میں جواز کی دلیل یہ دی گئی ہے کہ ”انسان اپنے جسم کا مالک ہے، اس لیے اگر وہ لذت حاصل کرنے کے لیے اپنا جسم اپنی مرضی سے کسی کے سپرد کرتا ہے، تو اُسے اس کا پورا اختیار ہے، کسی کو اعتراض کی کوئی گنجائش نہیں۔“ (روزنامہ نوبھارت ٹائمز (انگریزی) ستمبر ۲۰۱۸) لیکن مذکورہ صراحت سے معلوم ہو گیا کہ یہ بنیاد ہی فاسد ہے کہ انسان خود ہی اپنا مالک ہے۔

﴿ذبح میں خدا کی صریح اجازت کی حکمتیں﴾ (۱)

بالجملہ حیوانات اور نعمتیں تو بذات خود اس پر شاہد ہیں کہ ہم کو اپنے نفع و نقصان سے کچھ بحث نہیں، غیروں کے لیے ہی ہم بنے ہیں۔ (انسان کو یہ اجازت ہے کہ) کھاؤ اور اپنے کام میں لاؤ۔

اور حیوانات کا دست و پا، چشم و گوش، قوتِ باصرہ و سامعہ وغیرہ اعضاء و قوٰی میں بنی آدم کا شریک ہونا۔ ادھر اور خورد و نوش کے سامان سے مثل بنی آدم اُن (حیوانات) کا منفع ہونا اور رنج اور راحت میں مثل بنی آدم مبتلا ہونا، عاقل کو یہ سمجھاتا ہے کہ جیسے بنی آدم کا وجود سر سے لے کر پا تک بظاہر اپنے نفع اور دفعِ مضرت کے لیے بنا ہے، (خواہ) وہ نفع دینی ہو یا دنیوی۔ ایسے ہی حیوانات کا وجود بھی اُن کے نفع اور دفعِ مضرت کے لیے تیار ہوا نظر آتا ہے۔ مثل نباتات اور جمادات بے دست و پا خالی از قوٰی اور معرّٰز ادراک و شعور ہی نہیں ہیں جو بے تامل اوروں کے لیے کہہ دیجیے (یعنی اس کہنے کی جرأت نہیں کی جاسکتی کہ حیوانات اپنے تحصیلِ نفع اور دفعِ مضرت کے لیے نہیں ہیں، ہاں) البتہ بوجہِ افضلیتِ انسانی (انسان کے حیوانات کو استعمال کرنے کی) امیدِ اجازت ہے؛ مگر اتنی بات سے جرأتِ دست درازی نہیں ہو سکتی۔

(بلکہ) اس کے علاوہ (دو وجہوں سے اجازتِ خداوندی کی ضرورت محسوس ہوتی ہے: ۱: ایک تو وہی) افضلیتِ مشارالیه (یعنی انسان کی حیوانات پر افضلیت کے پیشِ نظر) اور (۲: کار آمد ہونے حیوانات کے انسان کے حق میں۔ (ان دونوں حالت کے پیشِ نظر) خدا کی صریح اجازت کی حاجت اور اُس اجازت کے لحاظ کی ضرورت نظر آتی ہے۔

(۱) صفحہ پینتر نمبر چند احکام کی وجہوں کے بیان کا سلسلہ شروع ہوا تھا۔ اب یہاں حکمتیں بیان کی جا رہی ہیں۔

خدا کی اجازت کا لحاظ؛ معنی و مفہوم:

مگر لحاظِ اجازت کے یہ معنی ہیں کہ خدا کی اجازت کی خبر سن کر اُس خبر کے باعث جرأتِ ذبح پیدا ہو؛ ورنہ خالی الذہن اگر ذبح کر لے گا، تو پھر وہ ذبح کرنا اور اُس کے بعد ذبیحہ کا کھانا خدا کی اجازت پر مبنی نہ ہوگا۔ مگر (جب) یہ ٹھہری (کہ لحاظِ اجازتِ خداوندی کے یہ معنی ہیں کہ خدا کی خبر سن کر اُس خبر کے باعث جرأتِ ذبح پیدا ہو) تو پھر اعلانِ اجازتِ خداوندی ضرور (ی) ہے، تاکہ یہ وہم، صورتِ حالِ ذبح سے نہ پیدا ہو کہ وہ (ذبح) خدا کی اجازت کا محتاج نہیں۔ یا قبلِ اجازت، خدا کے عمدہ عمدہ مملوکات میں حسبِ دل خواہ تصرف کر سکتا ہے جس سے اُس کا ظالم ہونا اور خدا کی تحقیر نکلتی ہے۔

تسمیہ و تکبیر میں جہر کی حکمت:

پھر اس پر اس اعلان میں یہ فائدہ ہوگا کہ خدا کا نام سن کر حیوانات کو بوجہ اُس اعتقاد کے۔ جس کا خدا کی مالکیت اور اپنی مملوکیت کی نسبت اُن کے دل میں ہونا ثابت ہو چکا ہے۔ (۱) جانِ دینی سہل ہو جائے۔

﴿حرام مذبوحات﴾

الف: غیر خدا کا نام بہ وقتِ ذبح لینا:

القصہ! خداوندِ عالم مالک الملک اور حیوانات متاعِ غیر ہیں (یعنی انسان کی متاع نہیں؛ بلکہ خدا کی متاع ہیں)۔ اس لیے اگر اُن کا حلال ہونا وقتِ ذبح خدا کے نام لینے پر موقوف رکھا جائے اور غیر خدا کے نام پر ذبح کیے ہوئے جانور کو اگر حرام کہا جائے، تو بجا ہے؛ کیوں کہ مالک کو یہ گراں نہیں ہوتا کہ اُس کی اجازت سے اُس کی مملوکات میں تصرف کیا جائے، پر بے اجازت تصرف کبھی گوارا نہیں ہوتا۔

ب: غیر خدا کا سمجھ کر برائے نام خدا کے نام پر ذبح کرنا:

اور اگر اجازت کے سوا یہ بھی پیش آئے کہ تصرف کرنے والا اُس شئی کو کسی اور کے نام کی کہتا پھرے اور اُسی کے نام سے اُس میں تصرف کرے تو (مالک کو) گوارا ہونا کجا اُلٹی سزائے بغاوت اُس کے لیے تجویز کی جائے گی اور وہ چیز اُس سے چھین لی جائے گی۔ یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ اہل اسلام ایسے ذبیحہ کو جس پر غیر خدا کا نام وقتِ ذبح لیا جائے، یا غیر خدا کا نام، سمجھ (کر) برائے نام خدا کے نام پر ذبح کیا جائے۔ حرام کہتے ہیں۔

ذکرِ خدا بر بنائے محبوبیتِ خدا

اس تقریر سے تو وقتِ ذبح خدا کے نام لینے کی ضرورت اور غیر خدا کے نام لینے کی خرابی مؤجّہ (مدلل) ہو گئی؛ مگر ذکرِ نام خدا کے، محبوبیتِ خداوندی پر مبنی ہونے کی ہنوز کیفیت معلوم نہیں ہوئی۔

محبوبیتِ خداوندی کی دلیل:

اس لیے یہ گزارش ہے کہ ذبح میں جاں نثاری جاندار کی طرف سے ہوتی ہے، تو محبوبِ اصلی کے لیے ہوتی ہے۔ اور (نیز) اُس (جاندار) کا کوئی واسطہ دار اگر اُس کی جاں نثاری کرے، مثلاً باپ بیٹے کی جاں نثاری کرے یا مالک اپنے کسی پلے ہوئے جانور کی جاں نثاری کرے، تب (بھی) اپنے محبوبِ اصلی کے لیے ہوتی ہے۔ نہ بے وجہ کوئی اپنی جاں نثاری کرے (ہے)، نہ اپنے واسطہ داروں کی جاں نثاری کرے (ہے، یعنی بے وجہ کوئی کسی کی جاں نثاری نہیں کرتا) اور یہ تو ہو ہی نہیں سکتا کہ غیر محبوب کے لیے جاں نثاری کی جائے۔ اور یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ خداوند عالم تمام بنی آدم کا بھی محبوب اور حیوانات کا بھی محبوب (ہے)۔ پھر محبت بھی کیسی! جیسے خدا کی محبوبیت۔ یعنی جیسے بحکمِ اوراقِ سابقہ تمام وجوہِ محبوبیت خدا میں خانہ زاد اور اصلی ہیں۔ اور غیر خدا میں اُس سے مستعار۔ ایسے ہی خدا کی محبت بھی انسان اور حیوان کے حق میں ذاتی اور اصلی ہے، خارجی اور عارضی نہیں۔ کیوں کہ اپنی محبت خدا کی محبت پر موقوف ہے۔ چنانچہ ابھی ثابت ہو چکا ہے۔ اور اپنی محبت اوروں کی محبت کی طرح قابلِ زوال نہیں، اس لیے مستحقِ جاں نثاری سوا اُس کے اور کوئی نہیں ہو سکتا۔ اور (جب) یہ ہے (کہ اپنی محبت اوروں کی محبت کی طرح قابلِ زوال نہیں) تو حیوانات کی وہ کیفیت جس سے اکثر امور میں حیوانات کا ہم سنگ بنی آدم ہونا ثابت ہو چکا ہے اس بات کو مقتضی ہے کہ براہِ محبت اُن کی جاں نثاری کی جائے۔ مگر (جب) یہ ہے (کہ براہِ محبت حیوانات کی جاں نثاری کی جانی چاہیے) تو وہی (تسمیہ و تکبیر کا) اعلان ضرور ہوگا، تاکہ شبہِ تحقیرِ خداوندی لازم نہ آئے اور جانوروں کو بقا ضائعِ محبت مشاڑ الیہ (کہ اپنی محبت خدا کی محبت کی وجہ سے ہے)، جان دینا سہل ہو جائے (گا)۔ ورنہ بے وجہ جاں نثاری ہونے لگے، تو پھر بسہولت تو کیا ہوتی، اُن کی جان

مفت ضائع ہوتی۔ کیوں کہ اس جاں نثاری میں محبوبیت ہی کو کیا فروغ ہوگا؛ بل کہ جاں نثاری منجملہ انداز محبت ہی نہ ہوگی جو محبوبیت کے ساتھ یہ معاملہ دیکھ کر کہ اُس کو محب با وفا خیال کریں۔

اور غیر خدا کے نام پر جاں نثاری ہوئی، تو یوں کہو اُسی (غیر خدا) کو محبوب اصلی سمجھا۔ جس کا انجام یہ ہوگا کہ اُسی (غیر خدا) کو اپنی حقیقت کا بانی مبنی تصور کیا۔ کیوں کہ خدا کی محبت کی بنائُن کی محبت پر تھی جو فیما بین مخلوقات و وجود محض ثابت ہوئے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ وہی تو قف سرمایہ خالقیت ہے۔ اس لیے اگر غیر خدا کے نام ذبح کیا جائے یا غیر خدا کی محبوبیت کی خاطر سے اُس کو ذبح کیا جائے، گو برائے نام، خدا ہی کا نام لیا جائے، تو پھر ذبح کرنا تو خدا سے انحراف پر دلالت کرے گا۔ اور اس وجہ سے یہ مضمون منجملہ مضامین واس وقت (۱) بہ نسبت خدا وندِ عالم سمجھا جائے گا۔ اس وجہ سے سزائے بغاوت کا مستحق ہوگا۔ کیوں کہ اس صورت میں بھی غیر خدا کو ہمتائے خدا بنا دیا۔ اتنا فرق ہے کہ خدا کی مالکیت کے لحاظ میں تو در صورت بغاوت مالکیت میں غیر خدا ہمتائے خدا بنتا تھا اور اس صورت میں محبوبیت میں ہمسری ہوگی۔ اور ظاہر ہے کہ یہ ہمسری بہ نسبت اُس ہمسری کے استحقاق اطاعت میں کہیں زیادہ ہے۔ کون نہیں جانتا کہ محب جس قدر مطیع ہوتا ہے، اُس قدر غلام مملوک مطیع نہیں ہوتا۔ اور یہ صورت ہے، تو پھر ایسا ذبیحہ جس پر براہ محبت غیر خدا کا نام لیا جاوے۔ یعنی غیر خدا کے لیے قربان کیا جاوے۔ ہرگز اس قابل نہیں کہ اُس کو حلال کہیں۔ کیوں کہ جیسے وہ ذبیحہ جو بلحاظ مالکیت خدا بہ اجازتِ خداوندی اپنے لیے ذبح کیا جاتا ہے، درو بست اپنے لیے ہوتا ہے۔ ایسے ہی وہ ذبیحہ جو برائے محبتِ خدا ذبح کیا جائے، اصل میں خدا کے لیے ہوتا ہے۔

(۱) واس وقت اُن اشعار کو کہتے ہیں جن میں عاشق اپنے معشوق کی بے وفائیوں وغیرہ کا گلہ شکوہ کر کے اپنے دل کا بوجھ ہلکا کرتا ہے۔

۴: قربانی کے گوشت اور چمڑے کی

خرید و فروخت ممنوع ہونے کی وجہ

یہی وجہ ہے کہ اہل اسلام میں قربانی کے گوشت و پوست کی بیع و شرا کی اجازت نہیں۔ اور (قربانی کے علاوہ) باقی ذبیحوں کے گوشت و پوست کی بیع و شرا کی ممانعت نہیں۔ اس (قربانی کی) صورت میں گوشت (کھانے) کی اجازت خدا کی طرف سے بمنزلہ ضیافت احباب ہوگی، جیسے پہلی صورت میں اجازت معلومہ (ذبح کی اجازت خدا کی طرف سے بندہ کو) بمنزلہ عطائے غلام و فقیر۔ پہلی صورت میں (یعنی عام حالات میں ذبح کی اجازت کی صورت میں) سارے (ماکول اللحم) جانوروں کی تملیک ہے اور دوسری صورت (یعنی قربانی) میں تملیک نہیں بل کہ بمنزلہ طعام ضیافت فقط بہ نسبت گوشت پوست اباحت اور اختیار خورد و نوش ہے۔

❁ حیوانات میں حرمت کی اقسام ❁

ان تمام مضامین کے سمجھنے کے بعد یہ سمجھ میں آجائے گا کہ حیوانات کے متعلق جو حرمت ہے وہ اصل میں چار قسم میں ہے:

۱: ایک تو مردار کی حرمت - ۲: دوسرے خون کی حرمت - ۳: تیسرے اُن حیوانات کی حرمت جو بوجہ خرابی اخلاق حرام ہو جائیں - ۴: چوتھے غیر خدا کے نام پر ذبح کی حرمت یا خدا کے نام نہ لینے کی وجہ سے حرمت۔

ان چاروں کے سوا تمام حیوانات کا گوشت حلال ہونے کے قابل ہے۔ پھر اگر بلحاظ مالکیت باجائز خداوندی ذبح کیا جائے، تو وہ فقط حلال ہی ہے، استحقاق ثواب اُس میں کچھ نہیں۔ اور اگر براہِ محبت خداوندی ذبح کریں، جیسا قربانیوں میں ہوتا ہے، تو فتوائے عقلِ سلیم یوں ہے کہ خداوندِ قدر شناس اِس محبت کی جزا بھی دے گا۔ اِس تقریر سے اہل فہم کو قربانیوں کی فضیلت واضح ہو جائے گی۔



”حجۃ الاسلام“

کے

متن، ترتیب، تشریح اور کتابت کے متعلق چند باتیں

حضرت نانوتویؒ کے رسالے ”حجۃ الاسلام“ کو سب سے پہلے مولانا فخر الحسن علیہ الرحمۃ نے مرتب کیا۔ اُس وقت یہ ۴۸ صفحات میں شائع ہوا تھا۔ اُس کے آگے کا حصہ مولانا عبدالغنیؒ (تلمیذ امام قاسم نانوتویؒ) کے ذریعے بعد میں حاصل ہوا جسے ”تمتہ حجۃ الاسلام“ کے عنوان سے شامل کتاب کر کے مطبع مجتہائی سے ۱۸۹۸ء میں شائع ہوا۔ اس اشاعت کے وقت مولانا فضل الرحمنؒ اور مولانا عبدالاحدؒ نے تصحیح کے فرائض انجام دیے۔ اُس کے بعد حضرت شیخ الہندؒ نے اس کتاب پر ذیلی عنوانات لگائے اور مقدمہ تحریر فرمایا۔ مگر نہ معلوم کیا بات پیش آئی کہ مطبع مجتہائی کا اضافہ شدہ حصہ اس نئے ایڈیشن میں شامل نہیں ہو سکا۔ شیخ الہند کی کاوش سے مزین یہ نسخہ ۱۳۳۰ھ میں مطبع احمدی علی گڑھ سے چھپا، پھر یہی نسخہ مطبع قاسمی دیوبند کی جانب سے مولانا قاری محمد طیب اور قاری محمد طاہر رحمہما اللہ کے اہتمام سے ۱۳۴۶ھ میں شائع ہوا۔ بعد میں اس نسخے کو سامنے رکھ کر مولانا اشتیاق احمد صاحب مرحوم نے ۱۳۸۶ھ مطابق ۱۹۶۷ء میں تسہیل و تشریح کا فریضہ انجام دیا اور کتاب میں مطبع مجتہائی کا وہ ”إضافة شدہ“ حصہ بھی شامل فرمایا، جو نسخہ شیخ الہند میں شامل ہونے سے رہ گیا تھا۔ اس ایڈیشن کو حکیم الاسلام مولانا محمد ظیب صاحب کی سرپرستی میں قائم شدہ اکیڈمی ”مجلس معارف القرآن“ نے ۱۳۸۶ھ مطابق ۱۹۶۷ء میں شائع کیا۔ پھر اسی نسخہ کو مکتبہ دارالعلوم دیوبند نے ۱۴۲۷ھ میں شائع کیا اور اب یہی نسخہ بازار میں دستیاب

ہے۔ ان نسخوں پر غور و خوض کے بعد چند باتیں معروض ہیں:

۱: ایک بات یہاں قابل ذکر یہ ہے کہ کتاب پر شیخ الہندؒ کا تفصیلی مقدمہ موجود ہونے کے ساتھ حضرت مولانا سید فخر الحسن گنگوہیؒ کی چار سطری تحریر جو تمہید کی حیثیت سے تقریب کتاب کے طور پر شامل تھی، اُس پر بھی (بعد کے ایڈیشنوں میں) سرخی ”مقدمہ“ کے ہی عنوان سے درج ہے، جب کہ ”حجۃ الاسلام“ مرتبہ مولانا سید فخر الحسن گنگوہیؒ (۱۳۰۸ھ/۱۸۹۸ء) میں مرتب کے تمہیدی الفاظ کے لیے کوئی عنوان نہیں تھا۔ اس لیے مولانا سعید احمد پالن پوری اور دیگر اہل نظر کے سامنے اس کا ذکر کرنے کے بعد مناسب معلوم ہوا کہ ثانی الذکر میں تقریب کتاب کے طور پر تمہید مرتب کے لیے ”مقدمہ“ کے بجائے ”دیباچہ“ کی سرخی قائم کی جائے۔

۲: دوسری بات یہ کہ مرتب کی یہ چار سطری تحریر، کتاب کے متن سے متصل و ملحق تھی۔ لیکن اب تہذیب و تدوین کے وقت زیر نظر ایڈیشن میں حضرت نانوتویؒ کی تقریر جہاں سے شروع ہوئی ہے، وہاں مرتب و ماتن کے الفاظ میں واضح فرق پیدا کرنے کے لیے صفحہ بدل کر ”خطاب قاسم“ کی سرخی قائم کر دی گئی ہے۔

۳: کتاب ”حجۃ الاسلام“ کے لیے حضرت مولانا سید فخر الحسنؒ نے یہ لکھ دیا ہے کہ جلسہ شاہ جہاں پور میں حضرت نانوتویؒ نے جو تقریر فرمائی تھی ”وہ تقریر بعینہ یہ ہے۔“ لیکن یہ بات شیخ الہندؒ کے ”مقدمہ“ میں مندرج اس عبارت سے معارض ہے کہ حضرت نانوتویؒ نے:

جلسہ میں ”جو کچھ بھی فرمایا وہ زبانی ہی فرمایا۔ اس لیے تحریر مذکور (رسالہ ”حجۃ الاسلام“ جو شاہ جہاں پور کے جلسے سے دو روز پہلے لکھی گئی تھی) کے سنانے کی حاجت اور

نوبت ہی نہیں آئی۔“ (۱) رفعِ تعارض کی صورت سوائے اس کے اور کچھ نہیں کہ اس حقیقت پر نظر رکھی جائے کہ:

الف: جلسہ شاہ جہاں پور دو الگ الگ سالوں (۱۸۷۶ء اور ۱۸۷۷ء) میں دو مرتبہ منعقد ہوا۔ ان دونوں سالوں کی کیفیت اور اُس موقع پر حضرت نانوتویؒ کے ذریعے کی گئی تقریر منشی محمد حیات اور منشی محمد ہاشم نے ”گفتگوئے مذہبی یا میلہ خدا شناسی“ کے نام سے مرتب کر کے شائع کی۔ اور صرف دوسرے سال (۱۸۷۷ء) میں واقع ہونے والی جلسے کی کیفیت اور حضرت نانوتویؒ کی تقریر کو اپنے خاص انداز و بیان میں حضرت مولانا سید فخر الحسن گنگوہیؒ نے ”مباحثہ شاہ جہاں پور“ کے نام سے، مرتب کر کے شائع فرمایا۔

ب: ”گفتگوئے مذہبی۔ میلہ خدا شناسی“ اور ”مباحثہ شاہ جہاں پور“ میں مندرج حضرت نانوتویؒ کی تقریریں اُس تحریری خطاب سے الگ ہیں جو رسالہ کی شکل میں خود حضرت نانوتویؒ نے ضبط فرمائی تھی جسے بعد میں ”حجۃ الاسلام“ کے نام سے حضرت مولانا سید فخر الحسن گنگوہیؒ نے ہی شائع فرمایا ہے۔ شاہ جہاں پور میں پیش کی گئی ”تقریریں“ اور رسالہ ”حجۃ الاسلام“ دونوں کا مقابلہ کر کے دیکھنے سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ موضوع کے اتحاد کے باوجود اجمال و تفصیل اور حدود و اصول اور مضامین کی نوعیتوں، کمیتوں میں بڑا فرق ہے۔ اور مولانا فخر الحسنؒ کا یہ ”فقہ“ (”وہ تقریر بعینہ یہ ہے“) تسامح پر مبنی ہے۔ چنانچہ مولانا اشتیاق احمد صاحبؒ نے فقرے کی تاویل کرنے کے بعد لکھا ہے:

”غالباً اسی تسامح کو دیکھ کر حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن صاحب رحمۃ اللہ علیہ کو تمہید (یعنی ”مقدمہ“) میں مذکورہ بالا حقیقت کو واضح کر دینے کی ضرورت محسوس ہوئی کہ

(۱) خیال رہے کہ حضرت شیخ الہند خود بھی مولانا سید فخر الحسن صاحب گنگوہیؒ کی طرح شریک جلسہ تھے۔

اس جملے سے یہ مغالطہ ہوتا ہے کہ حضرت شمس الاسلام (نانوتویؒ) نے اس (تحریرِ حجۃ الاسلام) کو پڑھ کر سنایا تھا، یا اُس کو مجمع میں کسی نے قلم بند کیا (تھا)۔“

ج: اس سب کے بعد ایک خالی الذہن شخص جو کتاب کے اُسی صفحے کو پڑھنا شروع کر دے اور اس تذراک کی اُسے خبر نہ ہو، تو اُسے غلط فہمی سے بچانا گوا حاشیے کے ذریعے ممکن ہے؛ لیکن اس فقرے کو باقی رکھنے میں بھی کوئی نفع محسوس نہیں ہوا؛ اس لیے یہ مناسب سمجھا گیا کہ فقرہ ”وہ تقریر یعینہ یہ ہے۔“ کو قلم انداز کر کے نشان ”....“ لگا دیا جائے جو محمد و وف کی علامت کا کام دے۔ چنانچہ زبردست ایڈیشن میں یہی کیا گیا ہے۔

۴: جب مولانا اشتیاق احمد صاحبؒ نے رسالہ مذکور پر تشریح و تحقیق کا ارادہ کیا، تو اپنی تشریحی کاوش کی نوعیت ذکر کرتے ہوئے ”خاتمۃ الکتاب“ کے ذیل میں لکھا:

”غامض دلائل... کے فہم میں قوتِ فکریہ کو جب تک پورے طور پر یکسو نہ رکھا جائے، اُن کا نقطہ نظر ہاتھ لگنا دشوار“ ہے۔ اور نقطہ نظر ہاتھ لگے ”بغیر ایسی اغلاط کی تصحیح دشوار ہے جو نا سخیں کے سہو و خطا کے نتیجے میں ان بزرگوں کی تصانیف میں مختلف ادوار کی نشر و اشاعت میں داخل ہوتی رہی ہیں، جن کے نتیجے میں اثبات کافئی اور نفی کا اثبات بن کر تمام مفہوم منقلب ہو جاتا ہے۔ الفاظ اور جملوں کے ترک، عبارات کو مہمل کر دیتے ہیں۔ اور مطالعہ کرنے والے کو اتنی الجھن ہو جاتی ہے کہ وہ گھبرا کر چھوڑ بیٹھتا ہے۔ حقائق غامضہ کے ساتھ اس اہمال اور طباعت و طرزِ کتابت کی خرابیوں نے مل کر ان جو اہر گراں مایہ کو خاک میں ملا دیا۔ اس لیے ان کتب کی تصحیح کا کام بھی ایک مستقل مسئلہ بن چکا ہے۔“

یہی وجہ ہے کہ مولانا اشتیاق صاحبؒ نے اس ”مستقل مسئلہ“ کو اپنی ترتیبی کاوش میں ترجیحی مرتبے میں قرار واقعی اہمیت دی ہے؛ لیکن اُن کے نسخے میں تشریحات کے نقطہ

نظر سے بعض تسامحات ہیں جو بعد کے ایڈیشن میں بھی اُسی طرح باقی ہیں جن میں سے چند کا تذکرہ راقم الحروف کے ”حرف اولیں“ میں بھی کیا گیا ہے۔ ہاں لفظی نوعیت کی صرف اتنی بات ہے جسے کتابت کا تسامح کہیے یا ”بہ مصلحت“ ہونے کی توجیہ کیجیے کہ:

مطبوعہ مطبع مجتہائی دہلی جسے ۱۳۰۸ھ/۱۸۹۸ میں مولانا فخر الحسنؒ نے مرتب فرمایا تھا، اُس کے ص ۴۸ کے اختتام پر لفظ ”فقط“ ہے۔ لیکن بعد کے ایڈیشنوں بہ شمول مجلس معارف القرآن ”فقط“ کا لفظ کتابت سے رہ گیا ہے۔ اور گمان یہ ہے کہ یہ لفظ مصنف ہی کا ہے، اس لیے اسے باقی رکھا جانا چاہیے۔

اس کے علاوہ بعد کے ایڈیشن کے تسامحات درج ذیل ہیں:

- ☆ مکتبہ دارالعلوم دیوبند ۱۴۲: محل نظر: ص ۱۵ سطر ۲: بہہ متی۔ استدراک: ۷: رمی۔
- ☆ محل نظر: ص ۱۵ سطر ۶: جو اسلام۔ استدراک: جو اصول اسلام۔
- ☆ محل نظر: ص ۱۵ سطر ۶: جو فرمایا زبانی ہی فرمایا۔ استدراک: جو فرمایا وہ زبانی ہی فرمایا۔
- ☆ محل نظر: ص ۱۶ سطر ۷: بغرض حاشیہ۔ استدراک: بغرض توضیح حاشیہ۔
- ☆ محل نظر: ص ۱۶ سطر ۱: اہتمام کے چھاپ کر۔ استدراک: اہتمام کے ساتھ چھاپ کر۔
- ☆ محل نظر: ص ۱۶، آخری سطر: تحریر تو کر لیں۔ استدراک: تجربہ تو کر لیں۔
- ☆ محل نظر: ص ۴۹ سطر ۱۶: جس شے۔ استدراک: جس سے۔
- ☆ محل نظر: ص ۵۳ سطر ۱۴: آخر کا۔ استدراک: آخر کار۔
- ☆ محل نظر: ص ۵۵ سطر ۱۵: اے حاضرانِ جلسہ۔ استدراک: یہ الفاظ متن کے ہیں جو عباراتِ اشتیاق کا (یعنی تشریح کا) جزو بن گئے ہیں۔
- ☆ محل نظر: ص ۵۷ سطر ۶: کوئی مفہوم زمین۔ استدراک: کوئی مفہوم نہیں۔

☆ محل نظر: ص ۱۷ سطر ۱۴: اور آدمی اور کا۔ استدراک: اور آدمی میں اور۔
 ☆ محل نظر: ص ۳۷ سطر ۱۶: ثبوت پر عقل نہ بے واسطہ کوئی دلیل عقلی قوی ہے، نہ ضعیف۔
 استدراک: ثبوت پر نہ عقل، نہ بے واسطہ شاہد ہے، نہ بے واسطہ کوئی دلیل عقلی قوی ہے، نہ ضعیف۔

☆ محل نظر: ص ۵۷ سطر ۱۲: نسخہ بانیل مرزا پور۔ استدراک: نسخہ بانیل مطبوعہ مرزا پور۔
 ☆ محل نظر: ص ۶۷ سطر ۱۶: یہی خالق و عالم ہے۔ استدراک: یہی خلق و عالم ہے۔
 ☆ محل نظر: ص ۸۷ سطر ۲: احتمال ہیں نہیں۔ استدراک: احتمال ہی نہیں۔
 ☆ محل نظر: ص ۹۷ سطر ۷: مقصود خارج۔ استدراک: مقصود سے خارج۔
 ☆ محل نظر: ص ۱۵۶ سطر ۱۳: ”تو عین صواب ہے“ استدراک: اس فقرے کے بعد متن سے ایک سطر مفقود ہے۔ اور وہ سطر یہ ہے: ”غرض بری چیز کو توڑ پھوڑ کر عمدہ چیز کا بنانا مناسب ہی نہیں؛ بلکہ عین مناسب ہے۔“

مکتبہ دارالعلوم دیوبند ۱۴۲۷ھ کی مذکورہ بالا کتابت کے تسامحات یہاں اس لیے لکھ دیے گئے، تاکہ جن کے پاس وہ نسخہ ہو، اور وہ درست کرنا چاہیں، تو کر سکیں اور اسی نمونے پر تصحیح کی مزید کاوش آسان ہو سکے۔

۵: لیکن جو چیز قاری کے مطالعے میں زیادہ خلل انداز ہوتی ہے، وہ متن کا شرح سے ممتاز نہ ہونا ہے۔ قاسم واشتقاق کے الفاظ میں تفریق کی علامتِ فارقہ جو مجلس معارف القرآن، دارالعلوم دیوبند ۱۳۸۶/۱۹۶۷ء کے ایڈیشن میں نمایاں تھی، وہ مکتبہ دارالعلوم ۱۴۲۷ء کے ایڈیشن میں باقی نہیں رہی۔

۶: ”حجۃ الاسلام“ کا نام ”مکمل حجۃ الاسلام“ مولانا اشتیاق احمد صاحب نے تجویز

کیا تھا جس کی وجہ یہ تھی کہ نسخہ شیخ الہند میں کسی وجہ سے ”تمتہ حجۃ الاسلام“ کا حصہ شامل نہیں کیا جاسکا تھا۔ مولانا اشتیاق احمد صاحبؒ نے اُسے شامل کر کے گویا تکمیل فرمائی اور رسالے کو ”مکمل حجۃ الاسلام“ کا نام دیا۔ لیکن معلوم رہنا چاہیے کہ نسخہ اشتیاق کا متن اتنا ہی ہے جتنا مطبع مجتبائی دہلی (۱۲۹۸ء) کے ”حجۃ الاسلام“ کے نام سے شائع شدہ نسخے کا ہے۔

۷: ”افسوس! کہ ایک حصہ تقریر کا اب بھی باقی رہ گیا اور ہاتھ نہ لگا۔“

یہ فقرہ مطبع مجتبائی دہلی (۱۳۰۸ھ/۱۸۹۸ء) نے آخر کتاب۔ یعنی ”تمت“ کے بعد حاشیہ۔ میں درج کیا ہے۔ راقم نے اس ”فقرہ حسرت“ کا تذکرہ مولانا سعید احمد پالن پوری زید مجدد سے کیا اور یہ جاننا چاہا کہ کیا واقعی ”حجۃ الاسلام“ کا کچھ حصہ اب بھی مفقود ہے۔ تو انہوں نے اس کو بے اصل بتلایا۔ اور بہ طور لطیفہ کے فرمایا کہ یہ ایسا ہی ہے جیسے شیعہ حضرات قرآن کا بعض حصہ غائب بتلاتے ہیں۔

نوٹ: یہ سب باتیں رسالے کے متعلق ریکارڈ محفوظ کرنے کے واسطے لکھی گئی ہیں۔

مصادر و مراجع

- ۱ : القرآن الکریم
- ۲ : احادیث مبارکہ
- ۳ : محمد نعمان ارشدی: ”نگارشات اکابر“، ص ۵۱۱، حجۃ الاسلام اکیڈمی ۲۰۱۸ء، ص ۶۹۸ بہ حوالہ ”مذہب منصور“، از مولانا منصور علی تمیز حضرت نانوتویؒ
- ۴ : حکیم الاسلام مولانا محمد طیب: حکمتِ قاسمیہ: ص ۲۰-۳، مکتبہ معارف القرآن دیوبند
- ۵ : مولانا محمد سالم قاسمی: ”دیباچہ- مصابیح التراویح“، ص ۵، ادارہ نشر و اشاعت دارالعلوم دیوبند، طبع دوم
- ۶ : مولانا وحید الزماں کیرانویؒ: ”تقریظ“ افادات حجۃ الاسلام۔ ”عظمتِ اسلام“ مرتب خالد قاسمی دارالمؤلفین دیوبند ۲۰۱۴ء، ص ۱۲، ۱۸
- ۷ : محمد اعظم قاسمی: ندائے دارالعلوم وقف دیوبند ”مجمع حجۃ الاسلام“، جولائی- ستمبر ۲۰۱۳
- ۸ : مولانا نعمت اللہ صاحب: ”تقریظ“ افادات حجۃ الاسلام۔ ”عظمتِ اسلام“ مرتب خالد قاسمی، الہند دارالمؤلفین دیوبند ۲۰۱۴ء، ص ۱۲، ۱۸
- ۹ : مفتی محمد تقی عثمانی: ”تبصرے“، الہند: مکتبہ دارالسعادة، سہارن پور، یو پی، ۲۰۱۲ء
- ۱۰ : مفتی سعید محمد پالن پوری: ”کیا مقتدی پر فاتحہ واجب ہے؟“، الہند: مکتبہ حجاز دیوبند، سہارن پور، یو پی، ۲۰۱۲ء، ص ۲۶
- ۱۱ : حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی، مرتب صوفی اقبال قریشی، پاکستان: ”اشرف التفاسیر“، جلد ۱/ ص ۷۱، جلد ۲/ ص ۷۳-۷۴۔ تالیفات اشرفیہ ملتان
- ۱۲ : الامام محمد قاسم نانوتوی، مرتب مولانا فخر الحسنؒ: ”مباحثہ شاہ جہاں پور“، ۵۷ و ما بعد، ۶۳، ۶۴، ۸۷، ۸۸، ۱۲۷- حجۃ الاسلام اکیڈمی، ۱۴۳۸ھ/ ۲۰۱۷ء

- ۱۳ : مولانا مظہر احسن گیلانی: سوانح قاسمی جلد دوم، سوم ص ۴۳۴، ۴۳۵، مکتبہ دارالعلوم دیوبند ۱۳۹۵ھ
- ۱۴ : محقق نور الحسن راشد: قاسم العلوم، احوال... آثار احوال... وآثار و باقیات...: ص ۲۱۵، مکتبہ نور، کاندھلہ، مظفرنگر ۲۰۰۰ء)
- ۱۵ : حکیم الامتؒ بیان القرآن جلد اول، تاج پبلشرز دہلی ۱۹۹۴ء۔
- ۱۶ : علامہ شبلی نعمانی: ”الکلام“، ص ۴۳، طبع اول دارالمصنفین اعظم گڑھ
- ۱۷ : محمد ظفر اقبال: اسلام اور جدیدیت کی کشمکش: ص ۴۱۷، ۴۱۸۔ ادارہ ”علم و دانش“ طبع اول ۲۰۱۴ء
- ۱۸ : ملفوظات حکیم الامت، الافاضات الیومیہ: ج ۱/ ص ۳۱۱۔ تالیفات اشرفیہ ملتان، ۱۴۲۳ھ
- ۱۹ : خالد القاسمی: ”مقالات عثمانی“، ص ۳۹-۴۱، دارالمفین، کتب خانہ عزیز یہ ۲۰۱۵ء
- ۲۰ : امام محمد قاسم نانوتوی: تقریر دل پذیر: ص ۲۵۱، ۲۵۲، ۹۵، ۹۶، ۲۶-۲۷، ۶۷-۷۸، ۱۸۶ شیخ الہند اکیڈمی
- ۲۱ : محمد قاسم نانوتوی: ”آب حیات“، ص ۴۳، ۱۳۴۔ شیخ الہند اکیڈمی ۱۴۲۹ھ، دارالعلوم دیوبند۔
- ۲۲ : علامہ محمد عبدالعزیز افرہاری: ”النبر اس۔ شرح شرح العقائد“، ص ۶۷، المکتبۃ الاشرفیہ دیوبند الہند
- ۲۳ : ”الاعتبارات المفیدۃ عن الاشتباہات الجدیدۃ“، ص ۲۳-۲۶ مکتبۃ البشری ۲۰۱۱ء
- ۲۴ : غایۃ النجاح: ص ۲۰، اشرف الجواب: ص ۵۶۸
- ۲۵ : حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ (ملفوظات حکیم الامت جلد ۱۹/ ص ۱۴، ۱۵)
- ۲۶ : Why deism fails as a philosophical paradigm of the universe: by Rich Deem / browse / deism wwwdistancey.com Deism/by branch.doctrine contact evidence for God from science
- ۲۷ : حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ: اشرف التفاسیر: جلد ۳/ ص ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۱۴۲۵ھ
- ۲۸ : حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ: المصالح العقلیۃ للأحكام النقلیۃ: ۱۳۳ تا ۱۳۵، ۲۹۰-۲۹۵
- ۲۹ : حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ: مفتی زین الاسلام قاسمی: مائة دروس؛ (مترجم) ایک سواہم سبق: ص ۵۴، مکتبہ النور دیوبند۔ ۲۰۱۷ء

- ۲۹ : حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ: حیاۃ المسلمین: ص ۲۳۹
- ۳۰ : حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ: ”اشرف التفاسیر“: جلد ۱/ ص ۷۱
- ۳۱ : حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ: اشرف التفاسیر: ج ۲/ ص ۲۴۸، ۲۴۵ھ
- ۳۲ : ڈاکٹر ظفر حسن: سرسید اور حالی کا نظریہ فطرت: ۲۶۰
- ۳۳ : راشد شاز: ”تشکیل جدید“: ص ۴۷، ۴۸۔ ملی پبلی کیشن، نئی دہلی۔
- ۳۴ : امام محمد قاسم نانوتوی: ”تصفیۃ العقائد“: ص ۴۸، ۴۹، شیخ الہند اکیڈمی ۱۴۳۰ھ
- ۳۵ : حکیم نجم الغنی: ”خزائن الادویہ“: ص ۴۵۔ ادارہ کتاب الشفاء، دریا گنج دہلی
- ۳۶ : علی بن عباس مجوسی: ”کامل الصناعتہ“۔
- ۳۷ : حکیم سید کمال الدین حسین ہمدانی: ”اصول طب“: ص ۶۳، ۶۴۔ ادارہ اشاعت طب لاہور
- ۳۸ : حکیم محمد اعظم خاں: ”الاکیر“: ص ۱۵۹۳، ۱۵۹۴
- ۳۹ : امام محمد قاسم نانوتوی: ”تقریر دل پذیر“: ص....، شیخ الہند اکیڈمی ۱۴۳۱ھ
- ۴۰ : جسٹس انڈولمہو ترا: روزنامہ ”Naw Bharat Times“، ستمبر ۲۰۱۸ء
- ۴۱ : امام محمد قاسم نانوتوی، مولانا فخر الحسن، مولانا عبدالغنی ”حجۃ الاسلام“، ”تتمۃ حجۃ الاسلام“، مطبع مجتہائی دہلی ۱۸۹۸ء
- ۴۲ : امام محمد قاسم نانوتوی، مولانا اشتیاق احمد ”مکمل حجۃ الاسلام“، مجلس معارف القرآن دارالعلوم دیوبند ۱۹۶۷ء
- ۴۳ : امام محمد قاسم نانوتوی، مولانا اشتیاق احمد ”مکمل حجۃ الاسلام“، مکتبہ دارالعلوم دیوبند ۱۴۲۷ھ

تقریظ

مولانا نعمت اللہ صاحب

(استاذِ حدیث دارالعلوم دیوبند)

نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم۔ اما بعد!

انیسویں صدی عیسوی کے وسط میں ایک طرف تو سائنس کی راہ سے نئے شبہات نے زور پکڑا اور ”انسان پرستی“ و ”انفرادیت پرستی“ جیسے جدید تصورات نے فتنے کھڑے کر کے عقلی بنیادوں پر اسلام کو چیلنج کیا، تو دوسری طرف عیسائی مشنریوں اور مستشرقین کی جانب سے اسلام پر کیے جانے والے حملوں کے علاوہ، ہندوؤں کے اُحیائے مذہب کے لیے اُٹھی نئی تحریک کے علمبرداروں یعنی آریہ سماجیوں نے اسلامی عقائد و احکام کو خلافِ عقل باور کرانے کی مہم چھیڑی دی۔ ایسے حالات میں عالم انسانیت پر اسلام کی حجت قائم کرنے کے لیے محکم اساس پر جو سب سے اہم کاوش منصفہ شہود پر آئی، وہ اسلام کے عظیم متکلم حجۃ اللہ فی الارض مولانا محمد قاسم نانوتویؒ کی مذکورہ موضوعات پر لکھی گئی تصانیف ہیں۔ یہ تصانیف جس اہمیت کی حامل ہیں، اُن کا صحیح اندازہ اُن کے مطالعے سے ہی ہو پاتا ہے۔ پھر ان میں بھی اہل علم کے لیے خصوصاً اور عام پڑھ لکھے لوگوں کے لیے عموماً جو کتاب سب سے زیادہ توجہ کی مستحق ہے، وہ ”حجۃ الاسلام“ ہے۔ اس کی اسی اہمیت اور افادیت کے پیش نظر مولانا اشتیاق احمد دیوبندیؒ نے اس کی قابلِ قدر شرح لکھی۔ لیکن اس وقت چوں کہ زمانے کے نئی نئی عقلی اور فکری دریافتوں اور نظریوں نے

گویا فکری مسائل میں ایک انقلاب برپا کر دیا ہے؛ اس لیے موجودہ حالات میں متذکرہ بالا کتاب کی نہ صرف پھر سے تشریح و توضیح کی شدید ضرورت تھی؛ بلکہ وقت کا اقتضایہ تھا کہ حضرت نانوتویؒ کے اصولوں کا اجرا اور جزئیات پر اُن اصولوں کے انطباق کا پہلو اُجاگر کیا جائے اور اس نہج پر علومِ نانوتوی کے کلامی مسائل کی تشریح ہو۔ کیوں کہ دیکھا یہ جارہا ہے کہ علمِ کلام کے اصولوں سے روز بہ روز نہ صرف دوری بڑھتی جا رہی ہے؛ بلکہ اُن کی اطلاقی حیثیت کو لے کر یک گونہ اضطراب پیدا ہو چلا ہے کہ آیا دورِ حاضر میں وہ کارآمد ہیں بھی یا نہیں؟ اور اس اضطراب کی وجہ اکابر کی کلامی تحقیقات سے بے خبری ہے۔ ہمارے زمانہ طالب علمی میں طلباء کے اندر حضرت نانوتویؒ کی تحقیقات اور علوم سے شغف و مناسبت پیدا کرنے کی اساتذہ کو فکر رہا کرتی تھی اور وہ اس جانب توجہ دلایا کرتے تھے؛ لیکن اب وہ بات نہیں۔ لہذا اس کے جو نقصانات ہوئے، وہ بھی نظروں کے سامنے ہیں۔

ان نقصانات کا احساس اور ادراک مولانا حکیم فخر الاسلام صاحب کو بہ طور خاص ہوا اور انہوں نے حضرت نانوتویؒ کی تحقیقات کو ملت کے سامنے پیش کرنے کا عزم کیا۔ موصوف کو ایک طرف معقولات سے خاصی مناسبت ہے، دوسری طرف وہ طب، سائنس اور جدید علوم کے فاضل اور سرچ و تحقیق سے شغف رکھنے والے اسکالر ہیں۔ اس کے ساتھ حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ کے فکری، عقلی اور کلامی اصول کی تحقیقات موصوف کا خاص موضوع ہے، جس کا ایک نمونہ موصوف کی کتاب ”... فکر نانوتوی اور جدید چیلنجز“ ہے۔ اب موصوف کے قلم سے ”حجۃ الاسلام“ پر تحقیق و تشریح کی یہ کاوش منظر عام پر آئی ہے۔ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کا نفع عام و تمام فرمائے اور فاضل موصوف کے لیے ذخیرہ آخرت بنائے۔

تقریظ

مفتی حبیب الرحمن خیر آبادی
(صدر مفتی دارالعلوم دیوبند)

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على اشرف الانبياء و
خاتم الانبياء والمرسلين و على اله و صحبه اجمعين و على من تبعهم
باحسان الى يوم الدين۔ اما بعد!

حجۃ الاسلام امام المکتک مکین ممتاز العلماء حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی
قدس سرہ کے بارے میں لوگ عام طور پر صرف اتنا جانتے ہیں کہ انہوں نے ہندوستان
میں صوبہ یوپی کے اندر قصبہ دیوبند میں ایک دینی، علمی، روحانی مدرسہ دارالعلوم کے نام
سے قائم فرمایا جو آج اپنی علمی، روحانی خدمات کی بدولت پوری دنیا میں مشہور و معروف
ہے اور دینی علوم کا سب سے بڑا مرکز اور ام المدارس کہلاتا ہے۔ مگر ان کی عبقری شخصیت
نے انسانیت کی جو خیر خواہی کی ہے۔ بالخصوص مذہبی امور کو فلسفیانہ دلائل، نظائر و شواہد پیش
کر کے جس گیرائی اور گہرائی کے ساتھ ثابت کیا ہے جس سے تمام عقلاء حیران و ششدر رہ
گئے۔ یہ ان کا بے مثال کارنامہ ہے۔ اس سے لوگ واقف نہیں ہیں۔

بہت عرصہ پہلے ہم نے اپنے اساتذہ کرام کی زبانی حضرت شیخ الہند قدس سرہ کا
ایک مقولہ سنا تھا کہ استاذ محترم حضرت مولانا محمد قاسم صاحب یوں فرماتے تھے کہ ”امت میں چار علما
ایسے گزرے ہیں کہ جن کی تصانیف آدمی بار بار پڑھتا رہے، تو نبی آدمی بھی ذہین بن جاتا ہے۔ ایک
امام غزالیؒ، دوسرے شیخ ابن العربیؒ، تیسرے حضرت مجدد الف ثانیؒ، چوتھے شاہ ولی اللہ دہلویؒ۔ حضرت

شیخ الہند اس بات کو نقل کرنے کے بعد فرماتے تھے: پانچویں عالم کا میں اضافہ کرتا ہوں۔ اور وہ ہیں حضرت استاذ محترم مولانا محمد قاسم صاحب نانوتویؒ۔ جو شخص اُن کی تصانیف برابر پڑھتا رہے، تو وہ بہت وسیع المعلومات ہو جاتا ہے اور ذہین بن جاتا ہے۔

حضرت نانوتویؒ کے علمی افادات جو رسائل و کتب کی شکل میں موجود ہیں، اہل علم میں یہ بات اُن کے متعلق مشہور ہے کہ وہ اس قدر اداق، مشکل اور ناقابل حل ہیں کہ علما کی دسترس سے باہر ہیں؛ لیکن ایسا نہیں ہے۔ ہمت و حوصلے کے ساتھ اور پورے عزم کے ساتھ اُن کا مطالعہ کیا جائے، تو۔ مشکلی نیست کہ آسان نہ شود۔ ساری مشکلیں آسان ہو جاتی ہیں۔ اُن کی کتابوں میں اُسلوب انتہائی آسان (ہونے کے ساتھ) عبارت میں ایسی روانی اور تسلسل ہے کہ کتاب شروع کرنے کے بعد اُسے ختم کیے بغیر چھوڑنے کا جی نہیں چاہتا۔

پیش نظر رسالہ ”حجۃ الاسلام“ حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ کا تحریر کردہ ہے۔ یہ رسالہ حضرت نے شاہ جہاں پور (یو۔ پی) کے ایک جلسہ عام میں پیش کرنے کے لیے تقریر کے طور پر لکھا تھا جہاں مختلف مکتبہ فکر کے پیشوایان قوم و ملت اپنے اپنے مذہب کی حقانیت ثابت کرنے کے لیے اکٹھا ہوئے تھے؛ لیکن جلسے میں اس تحریر کے پیش کرنے کی نوبت نہیں آئی؛ بلکہ وہاں حضرت والا نے برجستہ زبانی تقریر فرمائی اور مذہب اسلام اور اُس کے عقائد کی حقانیت کو مستحکم دلائل کے ساتھ حسی شواہد و نظائر سے واضح کرتے ہوئے ایسی موثر تقریر فرمائی کہ سامعین کے دلوں میں اترتی چلی گئی۔ تمام پیشوایان قوم و ملت حیران و ششدر رہ گئے اور اُن کی زبانوں پر مہر سکوت لگ گئی۔ پورے مجمع پر ایسا اثر ہوا کہ اُن کے خیالات کی دنیا میں انقلاب پیدا ہو گیا، اُن پر موعوبیت طاری ہو گئی اور آج کے فلسفہ اور سائنس کے تسلیم شدہ اصولوں کو سن کر اسلام کی صداقت و حقانیت سے مسحور ہو گئے۔

یہ رسالہ (حجۃ الاسلام) اپنے حجم کے اعتبار سے بہت چھوٹا؛ لیکن اپنے معانی و مضامین کے اعتبار سے بہت اہم، بہت اعلیٰ اور بہت جامع ہے۔ (اس کی جامعیت کا حال یہ ہے کہ) حضرت نانوتویؒ نے اپنی کتاب ”تقریر دل پذیر“ میں جو کچھ مضامین لکھنے کا ارادہ کیا تھا، اُسے تو وہ پورا نہ کر سکے

تھے؛ لیکن اُس کی مکافات اِس رسالے میں کر دی ہے، خواہ اجمالاً ہی سہی۔ اس لیے یہ رسالہ حضرت نانوتویؒ کی تصانیف میں بہت ٹھوس، جان دار اور وزنی ہے۔ حضرت مولانا عبید اللہ سندھی نے اِس کتاب کو سبقاً سبقاً پڑھا ہے اور حضرت مولانا اشتیاق احمد صاحب نے اِس کتاب کی تصحیح، تشریح اور کتاب کا حل بھی کیا ہے۔

اللہ تعالیٰ جزائے خیر عطا فرمائے مولانا حکیم فخر الاسلام صاحب الہ آبادی کو جو یونانی میڈیکل سائنس کے گریجویٹ بلکہ پوسٹ گریجویٹ ہونے کے ساتھ درسیات کے مستند فاضل ہیں۔ ماشاء اللہ فکر نانوتویؒ کا گہرا مطالعہ رکھتے ہیں، بڑی گہرائی اور گیرائی کے ساتھ حضرت نانوتویؒ کی تصنیفات کے مطالعہ میں لگے رہتے ہیں۔ حضرت نانوتویؒ کے افکار و خیالات کے مطالعہ کے دوران انہیں محسوس ہوا کہ حضرت کے اصول و استدلال کے معیار پر زمانہ حال کے افکار کا جائزہ لیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ اب وہ حضرت نانوتویؒ کے اصولوں کی روشنی میں سائنس جدید کے اصولوں کو پرکھنے اور اسلام کے عقائد و احکام کو مدلل و مبرہن کرنے میں لگے رہتے ہیں اور حضرت نانوتویؒ کے افکار و خیالات سے دوسروں کو بھی فیض پہنچاتے رہتے ہیں۔

مولانا حکیم فخر الاسلام صاحب نے - مولانا اشتیاق احمد صاحب کے بعد - رسالہ ”حجۃ الاسلام“ کی جو مزید توضیح و تشریح فرمائی ہے، تو اس کے لیے انہوں نے کتاب کا شروع سے اخیر تک بڑی گہرائی اور گیرائی کے ساتھ مطالعہ کیا، پھر کتاب کے تمام مضامین کو آٹھ عنوانوں پر تقسیم کرنے کے بعد مضامین کی سرخیاں مقرر کر کے جگہ جگہ ذیلی عنوانات قائم کیے اور موقع بہ موقع مشکل مضامین کی تشریح فرمائی۔ اِس طرح کتاب کے مضامین کو دیکھنا، پڑھنا، سمجھنا آسان کر دیا ہے۔

اِس امر کے اظہار میں کوئی جھجک نہیں کہ حضرت مولانا اشتیاق احمد صاحب کی تشریح کے بعد بھی اِس کی تشریح تشبہ تھی۔ لیکن اب مولانا فخر الاسلام صاحب نے ہر قسم کی تشکی کو دور کر کے کتاب کو آسان اور قابلِ فہم بنانے کی جو کاوش کی ہے، اس میں بڑی حد تک وہ کامیاب ہیں۔ دلی دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اِسے قبول فرما کر اُن کے لیے آخرت میں ذریعہ نجات اور قارئین کے لیے نفع بخش بنائے۔

تقریظ

حضرت مولانا محمد سلمان صاحب

ناظم جامعہ مظاہر علوم سہارن پور

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على رسوله النبي الأمين. أما بعد!

کتاب ”حجۃ الاسلام“ امام المتکلمین حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ کی تصنیف ہے۔ حضرت نانوتویؒ کے بارے میں بہت کم لوگ اس امر سے واقف ہیں کہ اپنی حیات کے آخری چند سالوں میں حضرتؒ کی زبان و قلم سے جو تحقیقات ظاہر ہوئیں، دور حاضر کے لیے اُن کی منفعت و اہمیت کیا ہے؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ حضرت نانوتویؒ کے دلائل اور اصولوں کی طرف رغبت اور توجہ کم ہی لوگوں کی رہی ہے۔ حالاں کہ واقعہ یہ ہے کہ جس وقت حضرت نے مسائل و دلائل بیان کیے ہیں، اور بعد میں بھی جب کبھی اُن دلائل سے کام لیا گیا تو اُن کے سامنے مسلمان اور غیر مسلم سبھی متاثر و لا جواب ہوتے ہوئے دکھائی دیے۔ غیر مسلموں کے تاثر کی جو کیفیت رہی، اُس کے نمونے تو ”میلہ خدا شناسی“ اور ”مباحثہ شاہ جہاں پور“ نامی رسالوں میں دیکھے جاسکتے ہیں؛ لیکن جہاں تک شکوک و شبہات کے شکار مسلمانوں کی بات ہے، تو بہ قول حکیم الاسلام حضرت مولانا محمد طیب صاحبؒ کے:

”خود مسلمان کہلانے والے ایسے فضلاء بھی جن کی آنکھوں کو فلسفہ جدیدہ اور سائنس نے خیرہ کر دیا تھا، وہ بھی جب یہ بیانات سنتے تھے یا آج علمائے دیوبند سے اُن کی ترجمانی کو

سنتے ہیں، تو وہ نہ صرف مرعوب ہی ہوتے ہیں؛ بلکہ اُن کے خیالات کی دنیا میں انقلاب پیا ہو جاتا ہے اور وہ سوچ میں پڑ جاتے ہیں کہ ان دلائل قاہرہ کے (سامنے) عقائد و افکارِ دین کے بارے میں آخر وہ کس طرح اپنے اس طبعیاتی یا سائنسی موقف کو قائم رکھیں اور کیوں کر نہ اعترافِ حق کریں؟“

حضرت حکیم الاسلام آگے لکھتے ہیں:

”... اس قسم کی جس مجلس میں بھی قابلِ گریجوئیٹوں سے خطاب ہوا اور مناسب موقع حضرت والا کے علوم کی ترجمانی کی نوبت آئی، تو بارہا یہی اعتراف و اقرار کا منظر دیکھنے میں آیا۔“

پھر حضرت حکیم الاسلام یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں:

”اس سے ہم اس نتیجے پر پہنچے کہ آج کے دور کے انکار و الحاد اور دہریت و زندقہ کا قرار واقعی استیصال یا دفاع اگر ممکن ہے، تو اسی ’حکمتِ قاسمیہ‘ کی علمی روشنی سے ممکن ہے۔“

یہ تو ماضی کی بات ہے۔ اب دورِ حاضر میں مولانا حکیم فخر الاسلام مظاہری نے ان تصنیفات کا مطالعہ جدید افکار کے تناظر میں کیا، تو اُنہوں نے بھی مذکورۃ الصدر نتیجے کی نہ صرف تائید کی؛ بلکہ اس ضرورت کا شدت سے احساس کرتے ہوئے کہ وقت کے فکری مستوی کو پیش نظر رکھ کر اس کی تشریح ہونی چاہیے، خود اس کاوش کا بیڑا اٹھایا۔ پہلے تو متعدد مضامین لکھے، پھر ایک دل کش مجموعہ ’منہاج علم و فکر۔ فکرِ نانوتوی اور جدید چیلنجز‘ تحریر کیا۔ اور اب رسالہ ’حجۃ الاسلام‘ پر تحقیق و تشریح کا کام کیا۔

رسالہ ’حجۃ الاسلام‘ پر اپنی اس تحقیقی کاوش میں مولانا حکیم فخر الاسلام صاحب نے اہل علم اور جدید تعلیم یافتہ دونوں طبقوں کے لیے ضروری امور و اصول کی نشان دہی کی ہے کہ جن سے اعراض کر کے اس عہدِ حاضر میں کلامی مسائل و مباحث کو طے کرنا اور اُنہیں حل کرنا دشوار ہے۔ اپنی اس کاوش میں موصوف نے بڑی عرق ریزی سے کام لیا ہے۔ خدا تعالیٰ سے دعا ہے اس کاوش کو قبول فرما کر ذخیرۂ آخرت اور ذریعۂ نجات بنائے اور لوگوں کے لیے نافع ہو۔

نظر، اہل نظر کی

مولانا اشتیاق احمد صاحب مدرس دارالعلوم دیوبند نے کتاب کے تین چوتھائی حصے کا مطالعہ کرنے کے بعد بعض مفید مشورے دیے (جن کی روشنی میں از سر نو کتاب پر نظر ثانی کی گئی)، اُس کے بعد چند فقرے تحریر فرمائے:

تشریحات میں ”حضرت نانوتویؒ کی دوسری تصانیف سے لیے گئے اقتباسات بہت عمدہ ہیں۔ عناوین، حواشی، بین القوسین بڑی دیدہ ریزی سے لکھے گئے ہیں۔ آپ کی محنت قابلِ داد ہے۔“

صاحب تشریح ایک نظر میں

- نام : فخر الاسلام بن عبدالصمد (پیدائش: ۲۴ فروری ۱۹۶۳ء)
- تعلیم : ہائی اسکول، فضیلت، گریجویٹیشن، پوسٹ گریجویٹیشن (ایم ڈی۔ یونانی میڈیسن)
- خاص استاذ : معقولات: حضرت مولانا سید صدیق احمد باندویؒ۔ طب: حکیم سید مودود اشرف قاسمی
- تعلیمی، تحقیقی : پروفیسر و صدر شعبہ امراض جلد جامعہ طیبہ دیوبند
- و تصنیفی : سابق پروفیسر و صدر شعبہ امراض جلد، یونانی میڈیکل کالج اکل کوامہاراشٹر
- سرگرمیاں : ممبر بورڈ آف اسٹڈیز چودھری چرن سنگھ یونیورسٹی میرٹھ
- سابق ممبر، بورڈ آف اسٹڈیز مہاراشٹر یونیورسٹی آف ہیلتھ سائنسز ناسک
- سیمینار : علوم قاسم نانوتوی کی شرح و ترجمانی میں خطیب الاسلام کا حصہ۔ دارالعلوم وقف دیوبند۔
- لکچرز و دراستہ : سائنس اور مذہب، الانتخابات المفیدۃ: ۱۲ ویں کلاس و جماعت مشکوٰۃ، اکل کوامہاراشٹر۔
- ۲۰۰۶ - ۲۰۱۴ء، شعبہ افتاء مجمع الفقہ الحنفی، سہارنپور یو پی ۲۰۱۴ء تا حال
- محاضرہ : افکار مغرب اصول نانوتوی کی روشنی میں۔ حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند
- مقالے : ”منافع الاعضاء اور علم النفس“۔ ”ماڈرن فلاسفی، سائنس اور امام قاسم نانوتوی“ وغیرہ
- کتابیں : ۲: توضیحات الانتخابات المفیدۃ عن الاشتباہات الجدیدۃ از حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی
- ۳: ”منہاج علم و فکر: فکر نانوتوی اور جدید چیلنجز“
- ۴: ”الامام محمد قاسم نانوتوی کی فکر اور بدلتے حالات میں مدارس کی ترجیحات“
- ۵: تشریح و تحقیق ”تقریر دل پذیر“ از امام محمد قاسم نانوتویؒ (زیر اشاعت) وغیرہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

فکرِ اسلامی انٹرنیشنل اکیڈمی

مجمع الفكر الإسلامي الدولي

The International Academy of Islamic Thought (IAIT)

فکرِ اسلامی کی حفاظت کی ضرورت:

امتِ مسلمہ کا سب سے اہم مسئلہ اسلامی عقیدہ اور فکر کو تحفظ بخشنا ہے، اگر صفحاتِ تاریخ کا مطالعہ کیا جائے تو اس بات کا اچھی طرح ادراک ہو جائے گا؛ مگر یہ امر قابلِ تعجب اور باعثِ حیرت ہے کہ فقہِ اکیڈمی کے نام سے تو متعدد ادارے وجود میں آچکے ہیں، البتہ فکرِ اسلامی کے عنوان سے عقیدہ و فکر کو تحفظ بخشنے والا کوئی قابلِ ذکر ادارہ نہیں ہے، جو تشدد و غلو اور تساہل سے پاک، صحیح معنی میں وسطیتِ اسلامیہ کا حامل ہو، اس لیے متضرب اسلامی فکر کے تحفظ اور تفہیم کے ایک ادارے کا قیام ناگزیر محسوس ہوتا ہے۔ اللہ رب العزت نے سب سے پہلے اور سب سے زیادہ جس چیز کے تحفظ کی طرف متوجہ فرمایا ہے وہ عقیدہ اور فکر کا تحفظ ہے۔

روایت: ہر فردِ مسلم کو صحیح اسلامی فکر و عقیدے سے واقف کرانا اور ہر انسان تک حق کا پیغام پہنچانا۔

اہداف:

(۱) جس عالم گیر پیمانے پر مغرب نے اسلامی عقائد کو متزلزل کرنے کی کوشش کی ہے اسی وسعت کے ساتھ اسلامی فکر کا احیا کرنا۔

(۲) نسلِ نو کو فکری انحرافات سے بچانے کے صحیح اور مؤثر طریقے اختیار کرنا۔

(۳) تعلیم اور ذرائعِ ابلاغ کے ذریعے مؤثر انداز میں صحیح اسلامی فکر کے موضوع پر مستند کتابیں

اور ڈوکیومنٹریز اور پمفلٹ وغیرہ تیار کرنا۔

(۴) معاصر اسلامی دنیا اور دیگر ممالک کے نظامِ تعلیم و نصابِ تعلیم کا حقیقت پسندانہ جائزہ لے کر مسلمانوں کے سامنے اس کے سلبی پہلوؤں کو اجاگر کر کے، اس سے بچنے کی تدابیر بیان کرنا۔

(۵) اسلامی فکر کو ہر طرح کے تشدد، غلو اور تساہل و جدت پسندی سے پاک صاف، کتاب و سنت اور سلف صالحین کی تشریحات کی روشنی میں علمی اور عصری اسلوب میں تیار کرنا۔

(۶) ایک ایسا نصاب تیار کرنا؛ جس میں اسلامی نظریہٴ تعلیم (حیات، کائنات اور انسان کے بارے میں صحیح اسلامی فکر) کو مکمل مد نظر رکھا گیا ہو۔

(۷) پوری دنیا کے صحیح فکر و العقیدہ حامل علماء و مفکرین کو ایک پلیٹ فارم پر جمع کرنا۔

(۸) دشمنانِ اسلام کی جانب سے اسلامی فکر و عقیدہ کو بگاڑنے کی جو سازشیں کی گئی ہیں انہیں بے نقاب کرنا۔

(۹) طلبہ مدارس اسلامیہ و جامعات اسلامیہ کو فکری موضوعات سے مطلع کرنے کے لیے ایسا علمی و فکری مواد مرتب کرنا، جو ان کے اندر امت میں صحیح فکر اور عقیدے کو فروغ دینے کا داعیہ اور جذبہ پیدا کرے۔

(۱۰) سرکاری و غیر سرکاری اسکولوں کے نصاب میں پڑھائے جانے والے مضامین اور کتابوں میں پائے جانے والے فکری و اصلاحی گمراہیوں کی نشاندہی کرنا اور اسکول و کالج کے اساتذہ کے درمیان ورک شاپ کا انعقاد کرنا؛ تاکہ ان کو گمراہیوں سے مطلع کیا جائے اور گمراہ کن مواد کی جگہ کس طرح صحیح اسلامی فکر اور موقف سے طلبہ واقف اور آشنا ہو سکیں۔

انسانی فکر کو صحیح خطوط پر استوار کرنے کی ضرورت:

اس وقت دنیا کے جو بدترین حالات ہیں ان کا ذمہ دار کون ہے؟ ایسے حالات کیوں کر پیدا ہوئے؟ کس نے ایسے حالات کی راہ ہموار کی؟ کس طرح انسانی فکر کو گمراہی کے اتنے گہرے کنویں میں ڈھکیل دیا گیا؟ کن وسائل اور ذرائع کو اس کے لیے استعمال کیا گیا؟ اور

اس کے پیچھے کیا مقاصد و عزائم کا فرما ہیں؟ یہ سب چبھتے ہوئے سوالات ہیں، جس کی طرف عام طور پر ہر کسی کی نظر نہیں؛ کیوں کہ حالات بگاڑنے والوں نے ایسی چالاکا کی کا ثبوت دیا ہے کہ انسان کا ذہن اس جانب متوجہ ہی نہیں ہوتا!!

”مجمع الفكر الاسلامي الدولي“ فکر اسلامی انٹرنیشنل اکیڈمی کے قیام کا مقصد اس قسم کے ضروری سوالات کے جوابات، پیش آمدہ مسائل کا حل اور حقائق کی روشنی میں جواب تلاش کرنا ہے۔ جب تک دنیا کے سامنے ان سوالات کا حقائق کی روشنی میں جواب نہیں لایا جائے گا، دنیا کے حالات مزید خراب ہوتے چلے جائیں گے، اس کے لیے ساری برائیوں کی جڑ ہی فکری بگاڑ ہے۔ آج کا انسان دوسری غیر ضروری بحثوں میں مبتلا ہو کر اصل مسئلہ سے غافل ہوتا جا رہا ہے، جب تک کسی بیماری کی درست تشخیص نہیں ہوتی اس وقت تک اس کا علاج بھی ممکن نہیں ہے!!

آج دنیا میں دہشت گردی کا خاتمہ ”حقوق انسانی کا تحفظ“، ”غلو کا خاتمہ“ ایسے موضوعات پر بڑی بڑی کانفرنسوں کا انعقاد ہو رہا ہے، مگر عجیب امر یہ ہے کہ ان بڑی بڑی کانفرنسوں میں دینی تشدد و دینی غلو وغیرہ پر بحث ہوتی ہے؛ لیکن ”الحادی فکر میں تشدد“ پر کوئی بحث نہیں کرتا!! جب کہ موجودہ حالات کے بنیادی اسباب تو ان ہی الحادی افکار کا شیوع ہیں۔

تاریخ کا مطالعہ واضح کر دیتا ہے کہ مذہبی فکر جب بھی اپنی اصل حقیقت کے ساتھ معاشرے میں عام ہوتی ہے، تو امن و شانتی کی فضا میں قائم ہوتی ہیں اور مذہبی فکر میں جب بگاڑ اور کمزوری آتی ہے تو حالات خراب ہوتے ہیں۔ آج دنیا کو الٹا سبق پڑھایا جا رہا ہے کہ جو کچھ ہو رہا ہے اس کا ذمہ دار شدت پسند اسلامی یا مذہبی افکار ہیں!!!؟؟؟ حالانکہ اصل ذمہ دار ملحدانہ افکار اور ملحدوں کی اسکیمیں ہیں۔

امت مسلمہ کو خاص طور پر اور دیگر مذاہب کے متبعین کو عام طور پر یہ باور کروانا ہے کہ جب تک صحیح اسلامی فکر رائج نہیں ہوگی اور الحادی افکار پر روک نہیں لگایا جائے گا، دنیا پر آئی ہوئی یہ مصیبتیں ٹل نہیں سکتیں؛ لہذا مسلمانوں کو پہلے یہ سمجھنا ہوگا کہ فکر اور عقیدہ جب صحیح ہوگا تو

معاشرے میں امن وامان قائم ہوگا، لہذا ضرورت ہے کہ اس نہج پر چند اسلامی ممالک کو بہ طور نمونہ پیش کریں، تاکہ دیگر مذاہب کے پیروکاروں کو بھی سمجھ میں آ سکے کہ واقعتاً الحادی فکر ہی دراصل سارے بگاڑ کی جڑ اور بنیاد ہے۔

دین کو اجتماعی زندگی سے جدہ کرنے کا بدترین انجام

عالم اسلام کو خاص طور پر بلکہ پورے عالم کو بڑے پیچیدہ مسائل درپیش ہیں اس کی بنیادی وجہ سیاست تعلیم معاشرت معیشت غرضیکہ مغرب نے تمام شعبہائے حیات کو ایک دوسرے جدا کر دیا ہے خاص طور پر دین کو اجتماعی مسائل سے الگ کر کے اسے انسان کا انفرادی مسئلہ بنا دیا ہے۔ اس ادارے کے قیام کا مقصد صرف عالم اسلام ہی نہیں، بل کہ پوری بنی نوع انسانی کو امن وامان کے گہوارے میں پناہ دینے کے مزاج کو عام کرنا ہے؛ تاکہ منافرت، بغض و عناد کا خاتمہ ہو اور محبت و مودت کو انسانی معاشرے میں فروغ حاصل ہو۔ فکر کی درستی کے بعد جدید وسائل و ذرائع کو انسان کے عمومی مفاد میں استعمال کیا جاسکے، جن لوگوں نے ان چیزوں کو اپنے مفاد کے حصول کا ذریعہ بنا کر تباہی مچا رکھی ہے، مقدور بھر کوشش کے ذریعہ ایسے اداروں، شعبوں اور قراردادوں کی اصل حقیقت کو بے نقاب کیا جائے اور خالص انسانی اور اسلامی پر امن ماحول کے قیام کی کوشش کی جائے۔

بندے کے ذہن میں یہ خیالات اور افکار طویل عرصے سے گردش کر رہے تھے، بہت غور و فکر کے بعد اسے صفحات کے حوالہ کیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں آپ کی رائے، مشوروں اور کلیدی رہنمائی کا طلب گار ہوں۔ امید ہے کہ صحیح رہنمائی فرمانے کی زحمت فرمائیں گے۔

نوٹ: منشور بنانے سے زیادہ مذکورہ فکر کو عملی جامہ پہنانے کی کوشش ہے دعا کی درخواست اللہ اخلاص کے ساتھ اعلاء کلمۃ اللہ۔

صاحب الفکرہ حذیفہ وستانوی

Back title Metter

فکرِ اسلامی انٹرنیشنل اکیڈمی کا قیام اور اس کی ضرورت

مجمع الفکر الاسلامی الدولي

The international Acadmy Of Islamic Thought (IAIT)

فکرِ اسلامی کی حفاظت کی ضرورت: امتِ مسلمہ کا سب سے اہم مسئلہ اسلامی عقیدہ اور فکر کو تحفظ بخشنا ہے، اگر صفحات تاریخ کا مطالعہ کیا جائے تو اس بات کا اچھی طرح ادراک ہو جائے گا: مگر یہ امر قابلِ تعجب اور باعثِ حیرت ہے کہ فقہ اکیڈمی کے نام سے تو متعدد ادارے وجود میں آچکے ہیں، البتہ فکرِ اسلامی کے عنوان سے عقیدہ و فکر کو تحفظ بخشنے والا کوئی قابلِ ذکر ادارہ نہیں ہے، جو تشدد و غلو اور تساہل سے پاک، صحیح معنی میں وسطیتِ اسلامیہ کا حامل ہو، اس لیے متصلب اسلامی فکر کے تحفظ اور تنہیم کے ایک ادارے کا قیام ناگزیر محسوس ہوتا ہے۔ اللہ رب العزت نے سب سے پہلے اور سب سے زیادہ جس چیز کے تحفظ کی طرف متوجہ فرمایا ہے وہ عقیدہ اور فکر کا تحفظ ہے۔

رہنمائی: ہر فرد مسلم صحیح اسلامی فکر و عقیدے سے واقف کرنا اور ہر انسان تک حق کا پیغام پہنچانا۔

دین کو اجتماعی زندگی سے جدہ کرنے کا بدترین انجام: عالمِ اسلام کو خاص طور پر بلکہ پورے عالم کو بڑے پیچیدہ مسائل درپیش ہیں اس کی بنیادی وجہ سیاستِ تعلیم معاشرتِ معیشت غرضیکہ مغرب نے تمام شعبہ جات حیات کو ایک دوسرے سے جدا کر دیا ہے خاص طور پر دین کو اجتماعی مسائل سے الگ کر کے اسے انسان کا انفرادی مسئلہ بنا دیا ہے۔ اس ادارے کے قیام کا مقصد صرف عالمِ اسلام ہی نہیں، بل کہ پوری بنی نوعِ انسانی کو امن و امان کے گہوارے میں پناہ دینے کے مزاج کو عام کرنا ہے؛ تاکہ منافرت، بغض و عناد کا خاتمہ ہو اور محبت و مودت کو انسانی معاشرے میں فروغ حاصل ہو۔ فکر کی درستی کے بعد جدید وسائل و ذرائع کو انسان کے عمومی مفاد میں استعمال کیا جاسکے، جن لوگوں نے ان چیزوں کو اپنے مفاد کے حصول کا ذریعہ بنا کر بتا ہی چکا ہے، مقدور بھر کوشش کے ذریعہ ایسے اداروں، شعبوں اور قرار دادوں کی اصل حقیقت کو بے نقاب کیا جائے اور خالص انسانی اور اسلامی پرامن ماحول کے قیام کی کوشش کی جائے۔

انسانی فکر کو صحیح خطوط پر استوار کرنے کی ضرورت: اس وقت دنیا کے جو بدترین حالات ہیں ان کا ذمہ دار کون ہے؟ ایسے حالات کیوں کر پیدا ہوئے؟ کس نے ایسے حالات کی راہ ہموار کی؟ کس طرح انسانی فکر کو گمراہی کے اتنے گہرے کنویں میں ڈھکیل دیا گیا؟ کن وسائل اور ذرائع کو اس کے لیے استعمال کیا گیا؟ اور اس کے پیچھے کیا مقاصد و عزائم کا رفرما ہیں؟ یہ سب چیتے ہوئے سوالات ہیں، جس کی طرف عام طور پر ہر کسی کی نظر نہیں؛ کیوں کہ حالات بگاڑنے والوں نے ایسی چالاکی کا ثبوت دیا ہے کہ انسان کا ذہن اس جانب متوجہ ہی نہیں ہوتا!!

”مجمع الفکر الاسلامی الدولي“ فکرِ اسلامی انٹرنیشنل اکیڈمی کے قیام کا مقصد اس قسم کے ضروری سوالات کے جوابات، پیش آمدہ مسائل کا حل اور حقائق کی روشنی میں جواب تلاش کرنا ہے۔ جب تک دنیا کے سامنے ان سوالات کا حقائق کی روشنی میں جواب نہیں لایا جائے گا، دنیا کے حالات مزید خراب ہوتے چلے جائیں گے، اس کے لیے ساری برائیوں کی جڑی فکری گاڑ ہے۔ آج کا انسان دوسری غیر ضروری بحثوں میں مبتلا ہو کر اصل مسئلہ سے غافل ہوتا جا رہا ہے، جب تک کسی بیماری کی درست تشخیص نہیں ہوتی اس وقت تک اس کا علاج بھی ممکن نہیں ہے!!

